

المسألة الثقافيّة

من أجلِ بناءِ نظريَّةٍ في الثقافة



زكي الميلاد

زكي عبدالله أحمد الميلاد

من مواليد محافظة القطيف، المملكة العربية السعودية، سنة ١٣٨٥هـ /١٩٦٥م.

متخصص في الدراسات الإسلامية, وباحث في الفكر الإسلامي والإسلاميات المعاصرة.

رئيس تحرير مجلة الكلمة، فصليّة فكريّة تصدر من بيروت.

حائز على لقب دكتوراه الإبداع من الاتحاد العالمي للمؤلفين، بتاريخ: ٢٠٠٣/١/٢٥ م.

عضو ومستشار في عدد المجلات الفكرية، والمؤسسات البحثية.

له عدد من الدراسات المنشورة في مجلات علمية، أو مقدمة إلى مؤتمرات علمية في عدد من بلدان العالم.

من مؤلّفاته:

١- الإسلام والمرأة: تجديد التفكير الديني في مسألة المرأة، عن مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ٢٠٠٨.

٢- المسألة الحضارية: كيف نبتكر مستقبلنا في عالم متغيّر؟، عن مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ٢٠٠٨.

٣- الفكر الإسلامي تطوراته ومساراته المعاصرة، عن دار الهادي، ٢٠٠١.

٤- محنة المثقف الديني مع العصر، دار الجديد، ٢٠٠.

المسألة الثقافيّة

من أجل بناء نظريّة في الثقافة

زكي الميلاد

المسألة الثقافيّة

من أجل بناء نظريّة في الثقافة



المؤلف: زكي الميلاد

الكتاب: المسألة الثقافيّة من أجل بناء نظريّة في الثقافة

المراجعة والتقويم: فريق مركز الحضارة

الإخراج: محمد حمدان

تصميم الغلاف: حسين موسى

الطبعة الثانية: بيروت، 2010

ISBN: 978-9953-538-39-6

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن قناعات واتجاهات مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ»

The cultural issue
Toward a theory of culture



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ

Center of civilization
for the development of islamic thought

بناية الصبّاح - شارع السفارات - بئر حسن - بيروت

هاتف: 826233 (9611) - فاكس: 820387 (9611)

Info@hadaraweb.com

www.hadaraweb.com

محتويات الكتاب

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

كلمة المركز

بعض الكلمات تبدو واضحة المعنى لكثرة ما يتداولها الناس على اختلاف اهتماماتهم وتخصصاتهم وأنماط حياتهم؛ ولكن عندما يبدأ التدقيق في معناها ودلالاتها تبدأ معالم الغموض بالظهور. ومن هذه الكلمات كلمة ثقافة، التي يصعب العثور على تعريف متفق عليه لها، وكلما ما تعريف يطرح حولها هو وجهة نظر وحكم عليها أكثر مما هو محاولة لتوضيح المفهوم وشرح اللفظ. ويحصي بعضهم عدد تعريفاتها ليصل بها إلى 270 تعريفا يصنّفها فئات عدة تبلغ اثنتا عشر فئة.

وقد اشتهرت نظريات بعض الكتاب والمفكرين حول الثقافة حتى غدت آراؤهم وأفكارهم محور الحديث عن الثقافة والتنظير لها، ومن هؤلاء تايلور، وإليوت، وإشبنغلر، ومالك بن نبي... وآخرين لا داعي لحصرهم في هذه الكلمة. وقد حاول الكاتب زكي الميلاد استعراض أهم النظريات المطروحة حول الثقافة ليقارن بين الشرق والغرب، ومنطلقاً في معالجاته من ابن خلدون ليصل إلى مالك بن نبي المفكر الجزائري المعروف.

ويسر مركز الحضارة أن يقدّم هذا الكتاب في طبعته الجديدة بعد أن أدخل عليه المؤلف تعديلات بعضها أساسي وجوهري، ويتمنّى المركز أن يكون في هذا الكتاب إضافة مهمة في مجال التنظير للثقافة في العالم الإسلامي والعربي.

مركز الحضارة
لتنمية الفكر الإسلامي

مقدمة الطبعة الثانية

من المفارقات اللافتة أنّ الأوروبيين الذين اعتنوا بفكرة الثقافة منذ قرون عدة، وأنجزوا حولها العديد من الكتابات والدراسات الفاعلة والمؤثرة في وضعياتهم الثقافيّة والاجتماعية، ما زالوا إلى اليوم يعتنون بهذه الفكرة وبدرجة عالية من الاهتمام، ويتعاملون معها كما لو أنّها من مسائل اليوم الحديثة والمتجددة.

وهذا ما أوضحه أستاذ الأثنولوجيا في جامعة السربون **دينس كوش** في كتابه (مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية) الصادر بالفرنسية سنة 2004م، حيث توّج مقدمة كتابه بنص للباحث الفرنسي **مارك أوجي** يقول فيه: «تشهد مسألة الثقافة، أو بالأحرى مسألة الثقافات، تجدداً يجعل منها مسألة راهنة، سواء على المستوى الفكري، بفعل الثقافة الأمريكية، أو على المستوى السياسي، ففي فرنسا، على الأقل، لم يكن الحديث في الثقافة أوسع مما هو عليه اليوم».

وبخلاف هذا الحال تماماً، ما يجري في المجال العربي الذي لم يشهد من قبل عناية بفكرة الثقافة، وما زال يعاني اليوم من ضعف وفقر وجمود في هذا الشأن، والكتابات العربية التي تناولت هذه

الفكرة كانت وما زالت قليلة ومحدودة، ولا تلفت الانتباه كثيراً، وقلة من الناس الذين يتعرفون على هذه الكتابات، ويعتنون بها، ويتواصلون معها، وهذا مظهر من مظاهر تجليات أزمة الثقافة ومشكلتها في مجالنا العربي.

وإلى اليوم، لم تتشكّل في النطاق العربي والإسلامي إرادة فكرية اجتهادية تحاول دراسة فكرة الثقافة وتحليلها على الطريقة التي جرت عند الأوروبيين، ومكّنتهم من القبض على هذه الفكرة، والتعامل معها بمعرفة ودراية، والاستفادة من حكمتها وبصيرتها.

إنّ بعْثَ هذه الإرادة في نفوسنا وعقولنا، ولفْتَ النظر إليها، هي واحدة من صميم مهمة هذا الكتاب.

كان عليّ قبل تحضير الطبعة الثانية من هذا الكتاب، متابعة الأعمال الفكريّة الوثيقة الصلة بموضوعه، من الكتابات والمؤلفات التي صدرت بعده، ومحاولة الرجوع إليها، والاستفادة منها، حتى يحافظ الكتاب على حداثته وتجدده، ومواكبته للتطور الفكري والمعرفي في هذا الشأن.

وفي هذا الصدد يمكن الإشارة إلى ثلاثة أعمال تعرّفت عليها، وطالعتها وفحصت أفكارها، وهي:

أولاً: كتاب (مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية)، للباحث الفرنسي **دينس كوش** الصادر بالفرنسية سنة 2004م، وبالعربية سنة 2007م، وهو كتاب بديع وثري يشعر بالحاجة إليه كل من يقترب من فكرة الثقافة ويتعامل معها أو يتناولها، وأهم ما نستخلصه من هذا الكتاب هو أنّ العلوم الاجتماعية هي أفضل طريق لتطوير فكرتنا عن الثقافة، وبناء نظريّة حولها.

ثانياً: كتاب (نظريّة الثقافة) للباحث الإيراني **محمد جواد أبو القاسمي**، الصادر في ترجمته العربية سنة 2008م، وهو كتاب أشبه ما يكون بمعجم لتعريفات الثقافة، ومفيد من هذه الناحية، إلى جانب أنه يعرف بالخبرة الإيرانية في تناول فكرة الثقافة.

ثالثاً: كتاب (مجالس دمشق) للأستاذ **مالك بن نبي** الصادر سنة 2005م، الذي تضمن محاضرة بعنوان (الثقافة والأزمة الثقافيّة)، كان قد ألقاها **ابن نبي** في جامعة دمشق سنة 1972م، قبل وفاته بسنة تقريباً، وأشار فيها إلى بعض الملاحظات المغايرة لما ورد في كتابه (مشكلة الثقافة)، مثل ملاحظته عن كلمة الثقافة وأنها لم ترد أصلاً في مقدمة **ابن خلدون**، وتغيرت هذه الملاحظة في هذه المحاضرة، لكن من دون الإشارة إلى تغيّر هذه الملاحظة عنده.

وهناك أيضاً مؤلفات عربية أخرى تعرفت عليها، ولا أود الإشارة إليها، لأنها دارت في فلك المرجعية الأوروبية، ولم تتجاوزها أو تخرج عليها. ومن المعيب علينا، ومن المعيق أيضاً، أن نظل إلى اليوم نتعامل مع فكرة الثقافة بهذه الطريقة التابعة.

وأود الإشارة في هذه المقدمة، إلى أنّ هناك ثلاثة مؤلفات عربية تحمل تسمية (المسألة الثقافيّة)، لكنها تختلف في ما بينها من جهة الفكرة والبنية والغاية، هذه المؤلفات بحسب ترتيب صدورها، هي:

1 ـ كتاب (المسألة الثقافيّة في الوطن العربي) **للدكتور محمد عابد الجابري**، صدر سنة 1994م، وهو في الأصل مجموعة مقالات نشرت متفرقة، جمعها المؤلف ونسقها في هذا الكتاب، ويعالج فيها قضايا مضمون المسألة الثقافيّة في الوطن العربي، وإشكالية الأصالة والمعاصرة، والتطرّف والموقف العقلاني، والاختراق الثقافي.

2 ـ كتاب (المسألة الثقافيّة في العالم العربي والإسلامي) صدر بالاشتراك بين **الدكتور رضوان السيد والدكتور أحمد برقاوي** سنة 1998م، ويناقش حركة الأفكار، مساراتها واتجاهاتها ونزاعاتها في العالم العربي والإسلامي منذ عصر الطهطاوي إلى أواخر القرن العشرين.

3 ـ والكتاب الثالث هو هذا الكتاب الذي يختلف كما هو واضح في أطروحته وغايته عن الكتابين السابقين.

آمل أن يساهم هذا الكتاب في لفت الانتباه إلى فكرة الثقافة، واستنهاض إرادة فكرية اجتهادية تتطلع إلى بناء نظريّة مستقلة في الثقافة، تنير لنا درب النهوض الحضاري في الأمة.

والله ولي التوفيق

زكي الميلاد

مقدمة الطبعة الأولى

حينما عزمت على دراسة موضوع المسألة الثقافيّة، وكيف نبني لنا نظريّة في الثقافة، وجدت نفسي لأوّل مرة أمام موضوع هو أشبه بمتاهة، قد أعرف نقطة البداية وبصعوبة؛ ولكن كيف أصل إلى نهاية الطريق!

وهذا الشعور صاحبني فترةً من الوقت، ما دفعني إلى التردد في مواصلة العمل تارة، وإلى التوقف عن العمل تارة أخرى، خاصة عندما كنت أرى أنّ هناك انسداداً في الأفق، وعدم وضوح في خريطة الطريق، وفي المحصلة النهائية من البحث.

لكنّني تغلّبت على هذا الشعور بعامل التحدّي، وبهذا العامل واصلت العمل إلى المستوى الذي انتهيت إليه. والدافع إلى التحدي جاء نتيجة إيماني بهذا العامل، وضرورة أن يضع الإنسان نفسه في موضع التحدّي دائماً، وأن لا يهرب منه أو يتراجع. لأن الإنسان قادر على أن يتغلّب بالتحدّي على المعضلات والمعوقات التي تعترض طريقه، في إطار القدرة على الاستطاعة.

ولأنّ التحدّي كذلك هو مبعث للأمل والإرادة، ومصدر انبعاث القدرة والطاقة في الإنسان، هذا أولاً.

وثانياً: لقناعتي أنّ من يتلمس الطريق ويسعى سعيه، سوف يكتشف دربه وطريقه آجلاً أم عاجلاً، ومهما كانت صعوبة الطريق، والله سبحانه أعطانا الأمل حينما أخبرنا في قوله تعالى ﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهۡدِيَنَّهُمۡ سُبُلَنَاۚ﴾ - [سورة العنكبوت، آية 69] - والذين جاهدوا تارة يكونون في مقام العمل، وتارة أيضاً يكونون في مقام النظر.

وثالثاً: لأنّه ليست لي سابقة من قبل في التوقّف أمام موضوع عزمت على دراسته والخوض فيه، ولا أريد أن أسجل على نفسي مثل هذه السابقة، حتّى لا تحاصرني مستقبلاً، وتعترض سبيلي.

وقد وجدت أنّ مثل هذا الشعور مر على كثيرين من الكتاب، ليس في هذا الموضوع بالضرورة، ولكن في موضوعات وقضايا شتى، قديمة وحديثة، وفي هذا الشأن يذكر **جاك دريدا** كيف أنّ مثل هذا الشعور وأسوأ منه كان ينتابه أمام كل نص جديد يشتغل عليه، وحسب قوله: «كلما شرعت في نص جديد مهما كان بسيطاً، انتابتني الحيرة أمام المجهول، والمتصور بلوغه، واعتراني شعور ساحق بالخيبة، وقلّة الخبرة والعجز، وأن ما كتبته هو الآن معدم، بل كأنما قد ألقي من فوق».

والذي ضاعف من هذه الحيرة، أنّ من يطرق مثل هذا الموضوع يجد نفسه واقفاً على أرض بوار ويباب، ويكتشف أنّه أمام موضوع لعله من أكثر الموضوعات المهملة في الكتابات العربية بوجه خاص، ولا يوجد في ما أعلم إلا كتاب واحد حاول دراسة فكرة الثقافة بذهنية مستقلة وغير تابعة، وهو كتاب (مشكلة الثقافة) **لمالك بن نبي**؛ وباقي الكتابات الأخرى على قلّتها وضعفها وعدم تراكمها، لا تقدم رؤية مستقلة لفكرة الثقافة، وإنما تدور في فلك الرؤية الأوروبية لها، ولا تكاد تخرج عن نسقها ومرجعيتها وتاريخها وتراثها، وذلك

باعتبار أنّ الثقافة هي شأن وإبداع أوروبيان، أو أنهم يعطون أنفسهم حق تملّك مثل هذا الإبداع، أو أنهم أوهمونا بهذا التملك، ورضخنا إليه عاجزين.

مع ذلك يذكر للأوروبيين، والحق يقال، أنهم هم الذين أثروا هذا الحقل، وأحدثوا فيه أعظم تطور، وحافظوا على تراكمه المعرفي بالشكل الذي جعلهم يهيمنون عليه، ومن يقترب من هذا الموضوع يجد نفسه معنياً بكتاباتهم، فهم الذين كتبوا في هذا الشأن، وما زالوا يكتبون فيه بتألق، فمن كتاب (الثقافة والفوضى) **لماثيو آرنولد** الصادر سنة 1869م، إلى كتاب (الثقافة البدائية) **لإدوارد تايلور** الصادر سنة 1871م، مروراً بكتاب (ملاحظات نحو تعريف الثقافة) **لتوماس إليوت** الصادر سنة 1948م، وكتاب (الثقافة والمجتمع) **لرايموند وليامز** الصادر سنة 1956م، وكتاب (الثقافة الفردية والثقافة الجماهيرية) **للويس دوللو** الصادر سنة 1978م، وصولاً إلى كتاب (نظريّة الثقافة) لمجموعة من الكتاب الأمريكيين الصادر سنة 1990م، وكتاب (فكرة الثقافة) **لتيري إيجلتون** الصادر سنة 2000م، إلى غير ذلك من كتابات أخرى. وهذه المؤلفات هي التي أشرت ورجعت إليها باهتمام في هذا الكتاب، فاحصاً ومناقشاً لأفكارها ونظرياتها.

والذي حصل معي أنّني كلما توغّلت في البحث بدأت أتلمّس الطريق شيئاً فشيئاً، وأخذت الحيرة تتلاشى، واضمحل الشعور بالمتاهة، ومن ثم تلمّست الطريق في أن أدرس فكرة الثقافة من زاويتين، هما:

الزاوية الأولى: مناقشة ما طرحه بعض الكتاب والمفكرين من أفكار ونظريات لافتة ومميزة حول فكرة الثقافة، وهي تستحق النظر والاهتمام، وفي هذا الشأن تأتي نظريّة **مالك بن نبي** في مشكلة

الثقافة، ونظريّة **علي عزت بيجوفيتش** في العلاقة بين الثقافة والحضارة، ونظريّة **توماس إليوت** في العلاقة بين الدين والثقافة، وقد درست هذه النظريات بشكل مستفيض، وخصّصت فصلاً لكل واحدة منها في هذا الكتاب،.

الزاوية الثانية: مناقشة فكرة الثقافة في إطار علاقاتها وجدلياتها مع الأبعاد الوثيقة الصلة بها، كالعلاقة بين الثقافة والأنثروبولوجيا، وبين الثقافة والسياسة، وبين الثقافة والمجتمع. وفي إطار هذه العلاقات والجدليات حاولت مناقشة بعض الأفكار والمفاهيم والنظريات التي تتصل بها.

والغاية من ذلك هي محاولة تشريح فكرة الثقافة وتفكيكها، وفهم منطقها الداخلي، وفحص حكمتها وفلسفتها، والتعرف على وظائفها وأدوارها، حتى تتجلّى لنا هذه الفكرة بصورة واضحة وبيّنة.

وأما أطروحة هذا الكتاب فإنها تتحدد بشكل أساس في الفصلين الأول والأخير، ففي الفصل الأول تتحدد في محاولة تفسير لماذا لم نتعرف على فكرة الثقافة منذ وقت مبكر؟ ولماذا بقيت الثقافة عندنا في إطارها اللغوي الذي كانت عليه، ولم تتحول إلى مرحلة المفهوم بدلالاته المركبة؟ ولماذا بقينا من دون فكرة أو نظريّة في الثقافة؟.

وفي الفصل الأخير، تتحدد الأطروحة في ضرورة البحث عن السبيل لاكتشاف فكرة الثقافة، والعمل على بناء نظريّة في الثقافة من داخل مرجعيتنا ومنظومتنا وتراثنا، واستناداً على منطق الاجتهاد لبذل أقصى أنواع الجهد، واستفراغ كل ما في الوسع من طاقة وقدرة وملكة لتحقيق ما نطلبه ونصبو إليه.

ولاكتشاف فكرة الثقافة كان لا بد في تقديري من فحص كل المعاني والدلالات التي هي من مكونات فكرة الثقافة واختبارها،

هذا من جهة. ومن جهة أخرى إننا بحاجة إلى أن نبلور لنا سياقاً معرفياً يكون بمثابة تاريخ ممتد للثقافة، تتجلى الثقافة فيه بصورها ودلالاتها وإشاراتها ورموزها، حتى نستطيع أن نكوّن فهمنا المستقل للثقافة.

وفي خاتمة الكتاب دعوة للاستفادة من كل المعاني والدلالات والتعريفات التي تدور حول الثقافة وتتصل بها، وذلك في إطار ما يسمى بفلسفة الثقافة، وعلى ضوء هذه الفلسفة لسنا بحاجة إلى الانشغال بتعريف الثقافة الذي ليست له نهاية، حيث بات من الصعب التوافق على تعريف محدد لها، حيث لن تكون هناك ثمرة حقيقية لهذا النوع من الاشتغال، إذ تبقى الثمرة الحقيقية في الاستفادة من كل التعريفات المطروحة للثقافة، وهذا ما تدعونا إليه فلسفة الثقافة.

والمقصد النهائي من هذا العمل هو محاولة اعتبار أنّ الثقافة تمثّل قوة وطاقة وتخلقاً وروحاً، لا بدّ من التخلّق بها، والاستناد إليها في مواجهة أكبر وأعظم مشكلة مستعصية في الأمة، وهي مشكلة التخلّف بكافة صورها وأنماطها، وسعياً نحو التمدن والتحضر بعيداً عن التبعية والاستلاب.

هذه محاولة في قول شيء عن الثقافة، أرجو أن يكون فيها بعض النفع للأمة، فكراً وعلماً ونهضة وإصلاحاً.

والله ولي التوفيق

زكي الميلاد
المملكة العربية السعودية
8 صفر 1426هـ
18 مارس 2005م

الفصل الأول

هل توجد لدينا نظريّة في الثقافة؟

1

الثقافة وبناء المفهوم

الثقافة كلمة عربية كانت معروفة عند العرب في عصر ما قبل الإسلام وما بعد ظهوره، ومتداولة في اللسان العربي الفصيح، ولسنا بحاجة لأن نبرهن على ذلك، فقد وردت هذه الكلمة وتكررت في الشعر العربي القديم، وهو ديوان العرب، وتطرقت إليها معظم معاجم اللغة العربية القديمة والحديثة وأشهرها، مثل (لسان العرب) **لابن منظور**، و(معجم مقاييس اللغة) **لابن زكريا**، و(أساس البلاغة) **للزمخشري**، وصولاً إلى (المعجم الوسيط) الذي أصدره مجمع اللغة العربية في القاهرة.

ومنذ أن عُرِفت كلمة الثقافة في اللغة العربية، ظلّت على الحال الذي كانت عليه، مجرد كلمة لغوية، ولم تتجاوز نطاق دائرة الكلمة الضيق والمحدود، كما يتحدد بدقة وصرامة في معاجم اللغة.

والسؤال المعرفي الذي يطرح في هذا الشأن، وكان ينبغي أن يُطرح منذ زمن قديم داخل الثقافة الإسلامية هو: لماذا لم تتحول الثقافة من كلمة إلى مفهوم؟

ونقصد بذلك: لماذا لم تتحول الثقافة من مجرد كلمة تعرَّف في اللغة بكلمة أو كلمتين، وبحسب موازين اللغة العربية لا غير، إلى مفهوم يتجاوز نطاق اللغة الضيق، والمعنى الحرفي المحدود، ويتعالى على الدلالات الحسية المباشرة والقريبة، ليعبر عن خبرة اجتماعية ثقافية، ويستند على بنية برهانية مركبة، وتتحدد له هوية يعرف بها، وتكون دالة عليه، ومتلازمة معه؟.

والتحوّل من الكلمة إلى المفهوم، هو تحول من الحسي إلى الذهني، ومن البسيط إلى المركّب، ومن البياني إلى البرهاني، ومن الفردي إلى الاجتماعي، ومن الثابت إلى المتحرك؛ وجماع القول هو تحول من عالم اللغة وقوانينها، إلى عالم الاجتماع وقوانينه.

وعدم طرح مثل هذا السؤال منذ وقت مبكر، يكشف عن ضآلة مستويات النظر والتفكير ومحدوديتها داخل الثقافة الإسلامية حول فكرة الثقافة التي ما زالت في طور الكلمة ولم تتحول إلى طور المفهوم. لهذا كان من الضروري طرح هذا السؤال، والتعرف عليه لتطوير مستويات النظر إلى الثقافة، وتغيير منحى التفكير في التعاطي معها.

ولعل وجه الصعوبة في هذا الأمر، هو عدم وجود تراكمات معرفية في نطاق الثقافة الإسلامية يمكن البناء عليها، والانطلاق منها، وتلمس الطريق من خلالها، أو حتى الاستئناس بها.

فقد اكتفت الكتابات العربية أو معظمها بالحديث عن المعاني والدلالات اللغوية للثقافة، كما تحددت ووصلت إلينا في معاجم اللغة العربية، أما الدلالات الاصطلاحية والمفهومية فيرجع فيها إلى الكتابات الغربية، الأمر الذي يؤكد على صحة مقولة أنّ الثقافة لم تتطور في المجال العربي، من عالم الكلمة إلى عالم المفهوم كما حصل في الثقافة الأوروبية، ولهذا يرجع إليها عربياً في معاجم اللغة العربية، ومفهومياً يرجع إليها في الدراسات الأوروبية.

وفي وقت سابق طرح **مالك بن نبي** سؤالاً بصيغة أخرى، وهو يبحث عن كلمة الثقافة في اللغة العربية، فقد تساءل في كتابه (مشكلة الثقافة) من أين جاءت كلمة الثقافة، ومنذ متى استُخدمت في اللغة العربية؟[1].

وفي تقديري، إنّ هذه ليست هي المشكلة، لأن كلمة الثقافة من الكلمات العربية المعروفة والمتداولة عند العرب، ولسنا بحاجة إلى معرفة من أين جاءت ومتى استخدمت، وقد شرحت لنا معاجم اللغة استعمالات هذه الكلمة بالشكل الذي يغنينا عن الحديث من أين جاءت ومتى استخدمت!

لكن ما يحتاج إلى بحث مستفيض ليس الكلمة وإنما المفهوم. ولهذا فإنّ السؤال عن لماذا بقيت كلمة الثقافة على حالها ولم تتحول إلى مفهوم عندنا وفي ثقافتنا؟ وكيف تطورت وتحولت إلى مفهوم في الثقافة الأوروبية؟ هو أنضج من ذلك السؤال الذي **طرحه مالك بن نبي**.

والسؤال الذي يرتبط بالثقافة الإسلامية هو سؤال لماذا؟

والسؤال الذي يرتبط بالثقافة الأوروبية هو سؤال كيف؟

وإذا أردنا أن نفسِّر لماذا لم تتطور الثقافة من كلمة إلى مفهوم في إطار الثقافة الإسلامية، يمكن التوصّل إلى الأسباب التالية:

أولاً: لم تكن الثقافة من الكلمات التي حظيت باهتمام لافت أو مميز في الثقافة الإسلامية، ولم ترتبط بقضايا أو خبرات أو حتى بمجالات أو معارف تستدعي الانتباه أو الاهتمام بها.

---

(1) مالك بن نبي، **مشكلة الثقافة**، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دمشق، دار الفكر، 2000م، ص 19.

وظلت الثقافة على هذا الحال الجامد والهامشي، الذي لم يكن يساعد على اكتشاف هذه الكلمة والتعرف عليها، أو التوقف عندها، بطريقة تحرض على التأمل فيها واستحضارها في مجال التداول الفكري والمعرفي، لهذا فقدت كلمة الثقافة الشروط والمقتضيات المعرفية والاجتماعية التي كان بإمكانها أن تساهم في تحريكها، والدفع بها نحو تطورات وانتقالات مفاهيمية.

فقد جاءت الثقافة الإسلامية بطائفة من الكلمات والتسميات التي تواترت في النص الديني وخطاباته، وحظيت بمنزلة هامة ومتعاظمة، وترسخت في اللسان العربي، وفي مجال التداول الاجتماعي العام، وظلت حاضرة في الأذهان، وارتبطت بها المعارف والعلوم الإسلامية. ومن هذه الكلمات (الفقه والعلم والعقل والحكمة والجهاد والاجتهاد والأمة.. وغيرها)، ولم تكن الثقافة من بين هذه الكلمات، فكلمة الفقه تحولت إلى علم بات من أشهر العلوم الإسلامية، وكلمة العلم يعرف الجميع منزلتها المتعاظمة، حيث أصبح العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة، والعقل أصبح حجة ودليلاً، وتخصص له علم رفيع الشأن، هو علم أصول الفقه الذي وصفه **ابن خلدون** بأنه (من أعظم العلوم الشرعية، وأجلها قدراً، وأكثرها فائدة)[1]، والحكمة اقترنت في القرآن الكريم بالكتاب في عشر آيات، منها قوله تعالى: ﴿وَٱذْكُرُوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمَآ أَنزَلَ عَلَيْكُم مِّنَ ٱلْكِتَٰبِ وَٱلْحِكْمَةِ﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿وَأَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ ۚ وَكَانَ فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا ﴿١١٣﴾﴾[3]، وقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَٱبْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا

---

(1) عبد الرحمن ابن خلدون .**المقدمة**، ضبط وتقديم: محمد الإسكندراني، بيروت: دار الكتاب العربي، 1998م، ص 418.

(2) سورة البقرة: الآية 231.

(3) سورة النساء: الآية 113.

مِّنْهُمْ يَتْلُواْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ﴾[1]، وهكذا هو الحال مع الكلمات الأخرى التي كانت لها منزلة عالية الشأن، وارتبطت بعلوم عالية الشأن كذلك.

وليس فقط الإسلام الذي جاء بطائفة خاصة من الكلمات والتسميات التي عظمها وشرفها، وحدد لها دلالاتها ومكوناتها، وكانت الأقرب إلى روح الدين وجوهره، وإنما يصدق هذا على جميع الديانات الأخرى، فكل ديانة انفردت بطائفة خاصة من الكلمات والتسميات المشرفة والمعظمة، وهكذا أيضاً الفلسفات والمذاهب الاجتماعية الكبرى.

ثانياً: إنّ الفعل (ثقف) الذي هو مصدر كلمة الثقافة، ورد في النص القرآني، وتطرقت إليه بعض معاجم ألفاظ القرآن الكريم وكلماته، مثل كتاب (المفردات في غريب القرآن) **للراغب الأصفهاني**، هذا الفعل جاء في سياق لا يلفت الانتباه إليه، أو التأمل فيه بصورة تساعد على اكتشافه والتعرف عليه، وبالتالي إمكانية تطويره وتحويله إلى مفهوم يعبر عن فكرة محددة لها قابلية التجدد والنمو متى ما اتصلت بتراكمات معرفية وخبرات اجتماعية.

فقد ارتبط هذا الفعل في جميع استعمالاته في النص القرآني، بسياق واحد وتحدد بمعنى واحد أيضاً؛ حيث جاء في سياق الحديث عن الحرب والقتال، وتحدّد بمعنى الإدراك والظفر، والمقصود بالإدراك هنا الوصول إلى الشيء بالمعنى الحسي والوجودي، وليس بالمعنى الذهني.

وهذه الاستعمالات التي وردت في النص القرآني هي كالتالي:

---

(1) سورة البقرة: الآية 129.

قال تعالى: ﴿وَٱقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُم مِّنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ وَٱلْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ ٱلْقَتْلِ﴾[1].

وقال تعالى: ﴿فَخُذُوهُمْ وَٱقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأُوْلَٰٓئِكُمْ جَعَلْنَا لَكُمْ عَلَيْهِمْ سُلْطَٰنًا مُّبِينًا ﴿٩١﴾﴾[2].

وقال تعالى: ﴿فَإِمَّا تَثْقَفَنَّهُمْ فِى ٱلْحَرْبِ فَشَرِّدْ بِهِم مَّنْ خَلْفَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ ﴿٥٧﴾﴾[3].

وقال تعالى: ﴿إِن يَثْقَفُوكُمْ يَكُونُوا۟ لَكُمْ أَعْدَآءً وَيَبْسُطُوٓا۟ إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ وَأَلْسِنَتَهُم بِٱلسُّوٓءِ وَوَدُّوا۟ لَوْ تَكْفُرُونَ ﴿٢﴾﴾[4].

وقال تعالى: ﴿ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ ٱلذِّلَّةُ أَيْنَ مَا ثُقِفُوٓا۟ إِلَّا بِحَبْلٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَحَبْلٍ مِّنَ ٱلنَّاسِ﴾[5].

وقال تعالى: ﴿مَّلْعُونِينَ ۖ أَيْنَمَا ثُقِفُوٓا۟ أُخِذُوا۟ وَقُتِّلُوا۟ تَقْتِيلًا ﴿٦١﴾﴾[6].

وأول ما يستوقف الانتباه في هذه الآيات، هو الربط الذي تكرّر في جميعها بين الفعل (ثقف) وبين الحرب والقتال، ولعل هذه الملاحظة يمكن تفسيرها بأمرين احتماليين، الأول ذهني لغوي، والثاني حسي خارجي.

الأمر الأول: إنّ الكلمات والألفاظ التي تستعمل في مجال الحرب والقتال غالباً ما يراد منها إعطاء معاني مضاعفة الجهد وبذل

---

(1) سورة البقرة: الآية 191.

(2) سورة النساء: الآية 91.

(3) سورة الأنفال: الآية 57.

(4) سورة الممتحنة: الآية 2.

(5) سورة آل عمران: الآية 112.

(6) سورة الأحزاب: الآية 61.

أقصى الطاقة، وهذا ما يتناسب ومقتضيات الحرب والقتال. والثقافة في اللغة كما يقول الأصفهاني هي الحذق في إدراك الشيء وفعله؛ إذ يقال ثقفت كذا إذا أدركته ببصرك لحذق في النظر[1]. وبهذا المعنى يكون الفعل (ثقف) الذي تكرر في تلك الآيات، هو بمعنى الحذق أي مضاعفة الجهد بالانتباه والنظر في إدراك العدو؛ لأنّ الحرب تؤخذ بالمباغتة، وثقفتموهم أي وجدتموهم، فينبغي الحذق ومضاعفة الانتباه والنظر.

الأمر الثاني: إنّ الثقافة بكسر الثاء هي من الكلمات التي لها علاقة بقضايا الحرب والقتال، فالثقاف والثقافة تعنيان العمل بالسيف، والثقاف أداة من خشب أو حديد تثقف بها الرماح لتستوي وتعتدل، وثاقفه، مثاقفة، وثقافاً: خاصمه وجالده بالسلاح، ولاعبه إظهاراً للمهارة والحذق[2].

لهذا فالاقتران الذي تكرر في الآيات المذكورة بين الفعل ثقف وبين الحرب والقتال لا يعد غريباً. كما أن هذا الاقتران يمكن ملاحظته أيضاً في أشعار العرب قديماً، فقد استشهد **فارس بن زكريا** في معجمه (مقاييس اللغة) ببعض تلك الأشعار، كقول **عدي بن الرقاع**:

نظر المثقف في كعوب قناته   حتى يقيم ثقافه منآدها

وفي بيت آخر يقول:

فإما تثقفوني فاقتلوني   وإن أثقف فسوف ترون بالي[3]

---

(1) الراغب الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، ضبط ومراجعة: محمد خليل عيتاني، بيروت، دار المعرفة، 2001م، ص85.

(2) مجمع اللغة العربية في مصر، **المعجم الوسيط**، استانبول، دار الدعوة، ص98.

(3) أحمد بن فارس بن زكريا، **معجم مقاييس اللغة**، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 2001م، ص169.

وفي بيت **لحسان بن ثابت** يقول فيه:

فـإمـا تـثـقـفـن بـنـو لـؤي جـذيـمـة إن قـتـلـهـم شـفـاء

ومن الملاحظات البلاغية في تلك الآيات، أن الفعل (ثقف) تواتر بصيغة الجمع، لأن موضوعه هو الحرب والقتال بين جماعات، ويمكن أن تكون صيغة الجمع هي أكثر استعمالاته، ويمكن أن تكون الجماعة هي حقله الرئيسي. وتواتر أيضاً بصيغة الفعل ولم يرد بصيغة الاسم، الأمر الذي يلفت إلى المعنى اللغوي بصورة أساسية، لهذا لا يمكن القياس على هذا الاقتران خارج مجال اللغة والمعنى اللغوي.

والمحصلة في هذا الشأن، أنّ الفعل (ثقف) الذي ورد في النص القرآني، لم يكن يستوقف الانتباه أو يلفت النظر إلى مفهوم الثقافة، أو يقود إلى اكتشاف هذا المفهوم والتعرف عليه.

والالتفاتات التي حصلت تحددت في الجانب اللغوي لا غير، كالتفاتة **الفضل بن الحسن الطبرسي** في تفسيره الشهير (مجمع البيان في تفسير القرآن)، حين توقّف أمام أول آية وردت فيها كلمة ثقف في سورة البقرة ﴿وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ﴾[1]، حيث قال: «ثقفته أثقفه ثقفاً وثقافة أي وجدته، ومنهم قولهم رجل ثقف لقف أي يجد ما يطلبه، وثقف الرجل ثقافة فهو ثقف، وثقف ثقفا بالتحريك فهو ثقف إذا كان سريع التعلم، والثقاف حديدة تقوّم بها الرماح المعوجة، والتثقيف التقويم»[2].

---

(1) سورة البقرة: الآية، 191.

(2) الفضل بن الحسن الطبرسي، **مجمع البيان في تفسير القرآن**، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1986م، ج1، ص369.

ثالثاً: إن المعاني والدلالات اللغوية التي تحددت في معاجم اللغة العربية لكلمة الثقافة، ظلت جامدة وساكنة ولم تبرح مجال اختصاصها، فقد تحددت تلك المعاني والدلالات بهذا المجال اللغوي، وتضيقت به، وبات الرجوع إليها يكاد ينحصر بهذا المجال اللغوي.

واللغة من هذه الناحية أدت وظيفتها الاختصاصية، ولم يكن بإمكانها تجاوز هذه الوظيفة إلى ما هو أكثر من ذلك، وليس من وظيفة اللغة تطوير هذه الكلمة والارتقاء بها إلى مرحلة المفهوم، وليس هذا من اختصاصها أيضاً.

والذي يذكر في هذا الشأن، أنّ المعاني والدلالات اللغوية لكلمة الثقافة التي أعطيت لها في معاجم اللغة العربية كانت هامة وقيمة وثرية، وكان بإمكانها أن تساهم في تحريك هذه الكلمة وتصنيعها مفهومياً، لو تجاوزت هذه الكلمة مجالها اللغوي واتصلت بنسق آخر من المعارف الاجتماعية، بحيث تضاف إليها دلالات ثقافية واجتماعية وتربوية، فهذه الإضافة هي التي يتوقف عليها انتقال الثقافة من طور الكلمة إلى طور المفهوم.

وهذا الذي لم يحدث في نطاق الثقافة الإسلامية، فقد ظلّت كلمة الثقافة منحصرة في المجال اللغوي، ولم تتصل بنسقٍ آخر من المعارف الاجتماعية.

رابعاً: إنّ عدم تبلور العلوم الاجتماعية في إطار الثقافة الإسلامية ما قبل عصر **ابن خلدون** وما بعده، كان سبباً منهجياً ومعرفياً في عدم اكتشاف مفهوم الثقافة وبنائه، وهو المفهوم الذي عرف وتحدد وتطور في نطاق هذه العلوم التي أصبحت وثيقة

الارتباط به، وظلت تحتفظ بهذا الارتباط من دون توقف أو انقطاع، وتزود منها في إثراء حقله الدلالي، وفي مكوناته ووظائفه.

ومن شدة هذا الارتباط اعتبرت هذه العلوم بأنّها علوم الثقافة، أو أنّها تمثل مجالاتها، فالثقافة التي لم تتحول إلى علم تتحدد به، ولم تستقلّ بعلم خاص بها، أصبحت العلوم الاجتماعية هي علومها ومجالاتها.

وهذا يلفت نظرنا إلى قضية معرفية شديدة الأهمية، وهي لماذا لم تنشأ العلوم الاجتماعية في إطار الثقافة الإسلامية؟!

لا شك في أنّ مناقشة هذه القضية بحاجة إلى بحث مستفيض، وبإجمال عام يمكن القول إنّ الإشكالية ترتبط بما حصل في حركة الثقافة الإسلامية من أزمة فكرية ظهرت منذ وقت مبكر، وتجلّت في إحدى صورها بالصدام الذي حصل مع أفكار المعتزلة وأدى إلى اضمحلالها، وانبعاث ظاهرة الخوارج وتحولها إلى ظاهرة فكرية تتسم بالقشرية والتحجر، والانتهاء إلى ضرورة إغلاق باب الاجتهاد المطلق، إلى جانب الموقف العنيف والمتشدّد من الفلسفة والمنطق إلى غير ذلك. هذه الأزمة الفكريّة المبكرة أعاقت إمكانية تبلور العلوم الاجتماعية وتشكّلها في فضاء الثقافة الإسلامية، وهي العلوم التي كان للعقل والمعرفة والفلسفة والمنطق الدور الأساس في تشكلها وتطورها.

هذه، لعلّها الأسباب المنهجية والمعرفية التي أعاقت تحول الثقافة وتطورها من طور الكلمة إلى طور المفهوم في فضاء الثقافة الإسلامية.

2

ابن خلدون والثقافة

بقي أن نتساءل: وماذا عن مقدمة **ابن خلدون** الشهيرة؟ هل ساهمت في اكتشاف مفهوم الثقافة والتعرف عليه؟

لقد طالعت مقدمة **ابن خلدون** كاملة لهذه المهمة تحديداً، متتبعاً وفاحصاً عما إذا كانت قد وردت فيها كلمة الثقافة، كتسمية تنسب إلى مفردات اللغة العربية، أو كمفهوم ينتسب إلى نسق من المعارف الاجتماعية.

واختيار مقدمة **ابن خلدون** لهذه الغاية له ما يبرّره بالتأكيد، وذلك لكون إلى بناء هذه المقدمة هي أنضج محاولة منهجية، في نطاق الثقافة الإسلامية، سعت إلى بناء نظريّة اجتماعية، ولتأسيس علم للاجتماع ينتسب إلى الإطار المرجعي الإسلامي، وإلى التجربة التاريخية الإسلامية الممتدة من العصر الأول إلى العصر الوسيط.

وكذلك باعتبار أنّ الثقافة كما تحددت ووصلت إلينا قد ارتبطت وتفاعلت في تكوّنها وتطورها بعلم الاجتماع، والتقدم الذي حصل في الأفكار الاجتماعية هو الذي ساهم في بلورة التأملات الواسعة والناضجة حول الثقافة، وأصبح النظر إلى ما يتحدد باعتبارها ظاهرة ثقافية ـ اجتماعية. بمعنى أنّ النظر إلى الثقافة لا ينفصل أو يستقل عن النظر إلى المجتمع، فهناك تلازم وتشابك في النظر والتحليل بين الظواهر الثقافيّة والظواهر الاجتماعية، ولذلك أصبحت الثقافة وما زالت من المسائل المهمة في علم الاجتماع.

وقد اعتبر **ابن خلدون** نفسه أنّه مكتشف علم الاجتماع، حيث نظر إليه كعلم مستقل بنفسه، وأن موضوعه هو العمران البشري والاجتماع الإنساني، ومسائله هي بيان ما يلحقه من العوارض

والأحوال لذاته، واحدة بعد أخرى، وهذا شأن كل علم من العلوم وضعياً كان أو عقلياً، ورأى أنه هو الذي استوفى مسائل هذا العلم، وحسب قوله: «أعلم أن الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة، غريب النزعة، عزيز الفائدة، أعثر عليه البحث، وأدى إليه الغوص.. وكأنه علم مستنبط النشأة، ولعمري لم أقف على الكلام في منحاه لأحد من الخليقة، ما أدري ألغفلتهم عن ذلك، وليس الظن بهم؟ أو لعلهم كتبوا في هذا الغرض واستوفوه ولم يصل إلينا؟

فالعلوم كثيرة، والحكماء في أمم النوع الإنساني متعددون، وما لم يصل إلينا من العلوم أكثر مما وصل.. ونحن ألهمنا الله إلى ذلك إلهاماً، وأعثرنا على علم، فإني كنت قد استوفيت مسائله، وميزت عن سائر الصنائع أنظاره وأنحاءه، ولي الفضل لأني نهجت له السبيل، وأوضحت له الطريق، والله يهدي بنوره من يشاء»[1].

وشرح **ابن خلدون** في المقدمة ما يعرض للبشر في اجتماعهم من أحوال العمران، في الملك والكسب والعلوم والصنائع، بوجوه برهانية يتضح بها التحقيق في معارف الخاصة والعامة، وتندفع بها الأوهام والشكوك.

والسؤال هو أن **ابن خلدون** الذي تحدث عن العمران البشري، والعمران الحضري، والعمران البدوي، وعن الاجتماع الإنساني، وعن الحضارة والمدنية والتمدن والمدينة، وعن الصنائع والعلوم، وجميع هذه التسميات وردت وتكررت مراراً في المقدمة، هل تحدث أيضاً عن الثقافة؟ وقدم حولها فكرة أو رؤية أو تعريفاً مستقلاً أو موصولاً مع تلك التسميات؟

وبعد النظر والفحص في المقدمة، وجدت أن ابن خلدون قد

---

(1) عبد الرحمن بن خلدون، **المقدمة**، مصدر سابق، ص24 ـ 46.

تحدث عن الثقافة، وهذا ما لم يلتفت إليه **مالك بن نبي** في فترة من الفترات، والتفت إليه قبله **سلامة موسى**، فحين تساءل مالك بن نبي في كتابه (مشكلة الثقافة)، من أين جاءت كلمة الثقافة؟ ومنذ متى استخدمت في اللغة العربية؟ أجاب بقوله: «فإذا ما رجعنا قليلاً في مجال البحث لم نجد أثراً لتلك الكلمة في لغة **ابن خلدون**، الذي يعد على أية حال المرجع الأول لعلم الاجتماع العربي في العصر الوسيط»[1].

وفي هامش الكتاب هناك تدارك لهذا الاشتباه، ويظهر أن هذا التدارك هو من مترجم الكتاب أو من الذي راجعه، وليس من المؤلف الذي عاد وكرر الملاحظة مرة أخرى، وهو يتحدث عن فكرة الثقافة، وحسب الهامش إن كلمة الثقافة وردت «مرتين أو ثلاثاً بصورة أدبية بوصفها مفردة لغوية، دون التوقف عند كلمة ثقافة بوصفها مفهوماً وتقديرها ظاهرة اجتماعية»[2].

وعندما صدر كتاب (مجالس دمشق) في طبعته الأولى سنة 2005م، متأخراً كل هذه المدة الطويلة، احتوى هذا الكتاب على محاضرة بعنوان (الثقافة والأزمة الثقافيّة) ألقاها **ابن نبي** في جامعة دمشق سنة 1972م، في هذه المحاضرة أشار إلى وجود كلمة الثقافة في المقدمة، بقوله: «إن كلمة الثقافة نفسها وردت في مقدمة **ابن خلدون** مرتين أو ثلاثاً في فصول موزعة من المقدمة، دون أن يكون لمدلول الكلمة ضبطاً يحمل إلينا معنى الثقافة كما نفهمه أو نحاول أن ندركه اليوم»[3]. ولعل هذا يكشف عن أنّ مالك بن نبي لم يطلع على كامل مقدمة **ابن خلدون**.

---

(1) مالك بن نبي، **مشكلة الثقافة**، مصدر سابق، ص 20.

(2) المصدر نفسه، ص 20.

(3) مالك بن نبي، **مجالس دمشق**، دمشق، دار الفكر، 2005، ص 94.

أما **سلامة موسى** ففي مقالة له حول الثقافة والحضارة، نشرتها مجلة الهلال المصرية سنة 1927م، فقد اعتبر نفسه أول من أفشى لفظ الثقافة، وحسب قوله: «كنت أول من أفشى لفظة الثقافة في الأدب العربي الحديث، ولم أكن أنا الذي سكها بنفسه فإني انتحلتها من **ابن خلدون**، وإذ وجدته يستعملها في معنى شبيه بلفظ (culture) الشائعة في الأدب الأوروبي».

ولاحقاً أشار إلى هذه الملاحظة **مالك بن نبي**، في كتابه (مجالس دمشق)، بقوله «في الربع الأول من القرن العشرين في مصر، كما أخبرني الأستاذ **محمود شاكر** الذي هو أعلم مني باللغة العربية والآداب العربية، إن أحد الأدباء المشهورين في تلك الفترة ـ **سلامة موسى** ـ هو الذي أعطى لكلمة ثقافة نفسها في التاريخ الثقافي العربي مصطلحا»[1].

والملاحظ في حديث **ابن خلدون** عن الثقافة في مقدمته، أنه لم يكن على نسق واحد من حيث الاستعمال، وإنما كان باشتقاقات مختلفة، فالكلمة كانت تتبدل وتتغير في كل مرة بتصريفات وصيغ متباينة.

وقد قمت بفحص وتحديد جميع هذه الاستعمالات، وهي على النحو التالي:

الاستعمال الأول: كان بلفظ (الثقافة)، وجاء في سياق حديث ابن خلدون عن أن طبيعة الملك إذا تحكمت بالانفراد بالمجد وحصول الترف والدعة أقبلت الدولة على الهرم، وأوضح ذلك **ابن خلدون** من ثلاثة وجوه، وفي الوجه الثالث، اعتبر (أن طبيعة الملك

---

(1) مالك بن نبي، **مجالس دمشق**، مصدر سابق، ص 94.

تقتضي الدعة كما ذكرناه، وإذا اتخذوا الدعة والراحة مألفاً وخلقاً صار لهم ذلك طبيعة وجبلة شأن العوائد كلها.. وينقلب خلق التوحش، وينسون عوائد البداوة، التي كان بها الملك من شدة البأس، وتعوّد الافتراس، وركوب البيداء، وهداية القفر، فلا يفرق بينهم وبين السوقة من الحضر إلا في (الثقافة والشارة)[1] وفي هذا الاستعمال كانت الثقافة بوجود الفتحة والشدة على الثاء.

الاستعمال الثاني: وردت (الثقافة) بكسر الثاء مع وجود الشدة، وجاءت في سياق الحديث عن أن الدولة لها أعمار طبيعية كما الأشخاص، حيث اعتبر **ابن خلدون** أن عمر الدولة في الغالب لا يعدو أعمار ثلاثة أجيال، وفي الجيل الثالث من عمر الدولة يقول: «أما الجيل الثالث فينسون عهد البداوة والخشونة كأن لم تكن، ويفقدون حلاوة العز والعصبية بما هم فيه من ملكة القهر، ويبلغ فيهم الترف غايته بما تيقنوه من النعيم، وغضارة العيش، فيصيرون عيالاً على الدولة.. وتسقط العصبية بالجملة، وينسون الحماية والمدافعة والمطالبة، ويلبسون على الناس في الشارة والزي، وركوب الخيل، وحسن (الثقافة) يموهون بها، وهم في الأكثر أجبن من النسوان على ظهورها»[2].

الاستعمال الثالث: كان بصيغة (الثقاف) بكسر الثاء، وجاءت في سياق الحديث عن ديوان الرسائل والكتابة وعن الشروط المعتبرة في صاحب هذه المرتبة، حيث اعتبر **ابن خلدون** أن أحسن من تحدث في هذا الشأن هو **عبد الحميد** الكاتب في رسالته إلى الكتاب، وجاء في هذه الرسالة التي نشرها **ابن خلدون** كاملة في

(1) عبد الرحمن بن خلدون، **المقدمة**، ص 166.

(2) المصدر نفسه، ص 168.

مقدمته، قوله «فتنافسوا يا معشر الكتاب في صنوف الآداب، وتفقهوا في الدين، وابدأوا بعلم كتاب الله عز وجل والفرائض ثم العربية، فإنها (ثقاف) ألسنتكم»[1].

الاستعمال الرابع: كان بصيغ (ثقافته) بكسر الثاء، وتكررت هذه الصيغة ثلاث مرات في مقطع واحد، وجاءت في سياق الحديث عن البحر وقيادة الأساطيل البحرية، وكيف أن العرب لم تكن لهم دراية في ركوبه، والجهاد على أعواده، ويشرح **ابن خلدون** السبب في ذلك، ويقول: «أن العرب لبداوتهم لم يكونوا مهرة في (ثقافته) وركوبه، والروم والإفرنجة لممارستهم أحواله، ومرباهم في التقلب على أعواده مرنوا عليه، وأحكموا الدراية (بثقافته)، فلما استقر الملك للعرب، وشمخ سلطانهم.. وتقرب كل ذي صنعة إليهم بمبلغ صناعته، واستخدموا من النواتية في حاجاتهم البحرية أمما، وتكررت ممارستهم للبحر و(ثقافته) واستحدثوا بصراء بها، فشرهوا إلى الجهاد فيه»[2].

الاستعمال الخامس: كان بصيغة (تثقيف)، وجاءت في سياق الحديث عن التفاوت في مراتب السيف والقلم في الدول، وكيف أن الدولة تحتاج إلى السيف في أول الدولة، ويستغنى عنه بعض الشيء في وسطها، والقلم هو المعين لها في هذا الطور، فتكون أرباب الأقلام كما يقول **ابن خلدون** «في هذه الحاجة أوسع جاهاً، وأعلى رتبة، وأعظم نعمة وثروة، وأقرب من السلطان مجلساً، وأكثر إليه تردداً، وفي خلواته نجياً، لأنهم حينئذ آلته التي بها يستظهر على

---

(1) عبد الرحمن بن خلدون، مصدر سابق، ص 235.

(2) المصدر نفسه، ص 239.

تحصيل ثمرات ملكه، والنظر إلى أعطافه، و(تثقيف) أطرافه، والمباهاة بأحواله»[1].

الاستعمال السادس والأخير: كان بصيغة (تثقيفاً)، وجاءت في سياق الحديث عن صناعة النظم والنثر، وأن حصول هذه الملكة بكثرة الحفظ، وكيف أن كلام الإسلاميين من العرب أعلى طبقة في البلاغة وأذواقها من كلام الجاهلية في منثورهم ومنظومهم، والسبب في ذلك حسب رأي **ابن خلدون**: «أن هؤلاء الذين أدركوا الإسلام وسمعوا الطبقة العالية من الكلام في القرآن والحديث ـ اللذين عجز البشر عن الإتيان بمثليهما ـ لكونها ولجت في قلوبهم، ونشأت على أساليبها نفوسهم، فنهضت طباعهم، وارتقت ملكاتهم في البلاغة على ملكات من قبلهم من أهل الجاهلية، ممن لم يسمع هذه الطبقة، ولا نشأ عليها، فكان كلامهم في نظمهم ونثرهم أحسن ديباجة، وأصفى رونقاً من أولئك، وأرصف مبنى، وأعدل (تثقيفاً) بما استفادوه من الكلام العالي الطبقة»[2].

والذي يستفاد من هذه الاستعمالات لكلمة الثقافة بصيغها وهيئاتها المختلفة، هو أن **ابن خلدون** تعامل مع هذه الكلمة باعتبارها مفردة لغوية متعارفاً عليها في مفردات اللغة العربية، ولم يتعامل معها بوصفها مفهوماً له من المعاني والدلالات المعنوية والسلوكية والاجتماعية، بحيث يكون متطابقاً أو قريباً من الفهم والإدراك اللذين يتحددان اليوم حول الثقافة.

فالثقافة بفتح الثاء في الاستعمال الأول كانت بمعنى الحذق والفطن، والثقافة بكسر الثاء في الاستعمالين الأول والثاني كانت

---

(1) عبد الرحمن بن خلدون، مصدر سابق، ص 243.

(2) المصدر نفسه، ص 531.

بمعنى الملاعبة بالسيف لإظهار الحذق والمهارة، والثقاف بكسر الثاء في الاستعمال الثالث كان بمعنى الاستواء والتهذيب، وثقافته في الاستعمال الرابع كانت بمعنى الظفر والحذق، وتثقيف بتسكين الثاء في الاستعمال السادس كان بمعنى التقويم والتهذيب.

لهذا يمكن القول بأن مقدمة **ابن خلدون** لم تساهم في بلورة مفهوم الثقافة واكتشافه، واكتفت باستعمالات هذه الكلمة باعتبارها مفردة لغوية شائعة في اللغة العربية، هذا من حيث التوصيف، ومن حيث التقويم فإن نقطة الضعف أو البعد الغائب في نظريّة **ابن خلدون** الاجتماعية، وفي تحليله لأطوار التحول من البداوة إلى الحضارة، هو غياب مفهوم الثقافة عنده، ولهذا فنحن اليوم نفهم تلك الأفكار والنظريات التي شرحها **ابن خلدون** بطريقة مغايرة عن رؤيته وتحليله.

ومن جهة أخرى هناك اتفاق معه في جانب، واختلاف معه في جانب آخر، اتفاق في جانب ما بات يعرف في دراسات تاريخ الحضارات بقانون الدورات التاريخية، الذي يرى بأن المجتمعات والأمم والدول والحضارات لا تبقى على حالة واحدة، وإنما تمر بأطوار ودورات من التطور والتكامل والهرم والسقوط، واختلاف معه في جانب رؤيته للحضارة، التي يرى فيها نهاية العمران، وغاية الفساد، والبعد عن الخير، وتمجيده ومبالغته للبداوة.

وليس صائباً ودقيقاً ما ذكره الدكتور حسين مؤنس في كتابه (الحضارة)، حين اعتبر أن **ابن خلدون** أدرك الفرق بين الثقافة والحضارة بتمييزه وتفريقه بين العمران والحضارة، وأن ما يقصده من العمران هو الثقافة، وعدم الصواب في هذا الرأي من جهتين:

أولاً: إن ما يقصده **ابن خلدون** من العمران ليس هو الثقافة قطعاً، وإنما هو الاجتماع البشري القائم على مفهوم العصبية.

ثانياً: إن نظريّة **ابن خلدون** كانت تدور حول مفهوم الدولة، وليس حول مفهوم الحضارة، وهذا ما التفت إليه مالك بن نبي، وبه تميزت نظريّة **ابن نبي** التي تحددت حول الحضارة، عن نظريّة **ابن خلدون** التي تحددت حول الدولة.

كما ليس صائباً ودقيقاً أيضاً، ما ذهب إليه عمر عودة الخطيب في كتابه (لمحات في الثقافة الإسلامية)، في أن **ابن خلدون** كان يعني بلفظ (الملكة) ما تدل عليه لفظة الثقافة، واستشهد على ذلك بقول **ابن خلدون** في مقدمته: إن «نوع المحفوظ يقرر اتجاه صاحبه في الأدب أو العلم، فالملكة الشعرية تنشأ بحفظ الشعر، وملكة الكتابة بحفظ الأسجاع والترسل، والعلمية بمخالطة العلوم والإدراكات والأبحاث والأنظار، والفقهية بمخالطة الفقه.. الخ».

وعدم الدقة والصواب في هذا الرأي من ثلاثة وجوه، هي:

أولاً: لقد أوضح **ابن خلدون** ما يقصده من لفظ الملكة الذي تكرر استعماله كثيراً، وبصيغ مختلفة في مقدمته، بحيث يكون من الصعب ومن المستبعد جداً أن يكون معنى هذا اللفظ ما تدل عليه كلمة الثقافة، فحين يشرح **ابن خلدون** كيف تحصل الملكات يقول «الملكات لا تحصل إلا بتكرار الأفعال، لأن الفعل يقع أولاً وتعود منه للذات صفة، ثم تتكرر فتكون حالاً، ومعنى الحال أنها صفة غير راسخة، ثم يتزايد التكرار فتكون ملكة أي صفة راسخة»[(1)].

وفي مكان آخر من المقدمة، يعتبر **ابن خلدون** أن الملكة هي غير الفهم والوعي بقوله: «إن الحذق في العلم والتفنن فيه والاستيلاء عليه، إنما هو بحصول ملكة في الإحاطة بمبادئه

---

(1) عبد الرحمن بن خلدون، مصدر سابق، ص 508.

وقواعده، والوقوف على مسائله، واستنباط فروعه من أصوله، وما لم تحصل هذه الملكة لم يكن الحذق في ذلك الفن المتداول حاصلاً. وهذه الملكة هي غير الفهم والوعي، لأنا نجد فهم المسألة الواحدة من الفن الواحد ووعيها مشتركاً بين من شدا في ذلك الفن، وبين من هو مبتدئ فيه، وبين العامي الذي لم يعرف علماً وبين العالم النحرير، والملكة إنما هي للعالم أو الشادي في الفنون دون سواهما، فدل على أن هذه الملكة غير الفهم والوعي)[1].

ثانياً: إن ما ذهب إليه **عمر الخطيب** كان على خلفية أن **ابن خلدون** لم يأت على ذكر كلمة الثقافة في مقدمته، اعتماداً على رأي **مالك بن نبي** في هذا الشأن، الذي كان رأيه ملتبساً كما أوضحت ذلك سلفاً. وحسب رأي الخطيب يقول: «يلفت بعض الباحثين النظر إلى أنه لا أثر لهذه الكلمة ـ الثقافة ـ في لغة **ابن خلدون**، الذي يعتبر المرجع الأول لعلم الاجتماع العربي في العصر الوسيط، وإذا كان من غير الميسور أن يحصي الباحث كل ألفاظ **ابن خلدون** في المقدمة ليرى إن كان قد استعمل هذا اللفظ أم لا؟ ـ ويقصد به الثقافة ـ فإن الحقيقة هي أن **ابن خلدون** قد تناول في الباب السادس من المقدمة الكلام على كل أنواع العلوم وأصنافها، والتعليم وطرقه، وقد عقد واحداً وستين فصلاً عالج فيها البحث في مختلف أنواع الثقافة في عصره، وإن لم يستعمل لفظة الثقافة نفسها كما سلف»[2].

وأشار **الخطيب** في الهامش إلى **مالك بن نبي**، وأحال النظر إلى كتابه (مشكلة الثقافة).

---

(1) عبد الرحمن بن خلدون، مصدر سابق، ص 398.

(2) عمر عودة الخطيب، **لمحات في الثقافة الإسلامية**، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1991م، ص 25.

ثالثاً: إن الملكة تسمية معروفة ومتداولة في اللسان العربي، وأكثر استعمالاتها في مجالات المعارف والعلوم، كعلوم الفقه وأصول الفقه والفلسفة والمنطق وعلم الكلام، وحتى في الأدب والشعر واللغة العربية.

ويعرفها **الجرجاني** في كتابه (التعريفات) بقوله: «الملكة هي صفة راسخة في النفس، وتحقيقه أنه تحصل للنفس هيئة بسبب فعل من الأفعال، ويقال لتلك الهيئة كيفية نفسانية، وتسمى حالة ما دامت سريعة الزوال، فإذا تكررت ومارستها النفس حتى رسخت تلك الكيفية فيها، وصارت بطيئة الزوال فتصير ملكة»[1].

وهذا المعنى لكلمة الملكة هو ما قصده **ابن خلدون** تحديداً في مقدمته.

وليس صائباً ودقيقاً كذلك، ما ذكره متأخراً **مالك بن نبي** في كتابه (مجالس دمشق)، من أن كلمة الثقافة كانت مرادفة لتسمية الصناعة في لغة **ابن خلدون**، وحسب قوله: «فكلمة الثقافة تبدو لي في مصطلح **ابن خلدون** هي مرادف لما يسميه في مصطلحه الخاص الصناعة، صناعة النحو، صناعة الفقه، صناعة الطب.. الخ. فكل فن أو تقنية كما نسميه اليوم، يسميه **ابن خلدون** صناعة، وأحياناً يجمع مجموعة الصناعات أي ما نسميه اليوم تكنولوجيا، بكلمة ثقافة، إنما مدلولها اليوم قد اتسع أكثر من ذلك بكثير»[2].

ولا شك في أن هذا الرأي كان بحاجة إلى مراجعة من **مالك بن نبي** نفسه، وهو الخبير بحقل الثقافة وشؤونها.

---

(1) الشريف علي الجرجاني، **التعريفات**، تحقيق وتعليق: عبد الرحمن عميرة، بيروت، عالم الكتب، 1987م، ص 284.

(2) **مالك** بن نبي، **مجالس دمشق**، ص 94.

وقد كشفت هذه الآراء عن حالة من الإرباك والاضطراب في الكتابات والدراسات العربية والإسلامية، في طرق التعامل مع مفهوم الثقافة، وصعوبة تكوين المعرفة بهذا المفهوم، وتقعيده على نحو دقيق، كما كشفت كذلك عن ضعف الخبرة في التعاطي مع هذا المفهوم الملتبس ومحدوديتها، والذي لا يخلو بطبعه من غموض وتعقيد.

والحقيقة أن **ابن خلدون** لو كان على دراية بمفهوم الثقافة كما هي معروفة لدينا اليوم، لأصبحت أفكاره وتفسيراته ونظريّاته حول العمران البشري والاجتماع الإنساني، وحول الحضارة والبداوة مختلفة بعض الشيء، ولعلها كانت مغايرة لما توصل إليه كلياً أو جزئياً.

وهذا الرأي لا يعني على الإطلاق عدم الحاجة إلى مقدمة **ابن خلدون**، وعدم الاستفادة منها في موضوعنا، فالحاجة إليها ملحة لأنها من أهم كتب التراث قرباً واتصالاً بحديثنا عن المسألة الثقافيّة، ومحاولة اكتشاف أو بناء نظريّة وفكرة حول الثقافة.

3

نحن وعصرنا والثقافة

ذلك كان عن الأمس ما قبل **ابن خلدون** وما بعده، فماذا عن اليوم بعد أن تعرفنا على الثقافة وعظمتها وتجلياتها ونسقها **الدلالي**، فهل ظهرت وتبلورت محاولات وإسهامات جادة ومتميزة على مستوى الكتابات العربية والإسلامية في بناء مفهوم الثقافة وتطويره؟

لا أدري إذا كان من المستغرب أو من غير المستغرب، القول بأن الكتابات العربية الحديثة والمعاصرة لم يكن لها إسهامات جادة

ومتميزة في بناء مفهوم الثقافة وتطويره. وليس هناك من يصف هذه الكتابات بالتميز، وهي على قلتها ومحدوديتها لا تمثل إضافة مهمة، ولا تلفت النظر إليها في هذا الشأن على الإطلاق.

فقد اتخذت هذه الكتابات من الدراسات الغربية إطاراً مرجعياً لها في هذا المجال، تدور في فلكه، وتجتر منه، وتستند عليه، ولا تكاد تتجاوزه وتخرج عليه.

وهذه إشكالية حقيقية بحاجة إلى تفسير، فهل المشكلة في الثقافة نفسها وما يكتنفها من غموض وإبهام وتعقيد؟ أم في ضعفنا نحن، وعجزنا عن الإبداع والاكتشاف والتجديد، وتقاعسنا وتكاسلنا وخضوعنا للتبعية والتقليد؟! أم في اعتبار أن الثقافة هي اكتشاف أوروبي، وهو امتياز لهم، بحيث لا يقارن أو يضاهى بغيره من إسهامات الآخرين؟!

أمام هذه الإشكالية هناك تفسيران في المجال الفكري العربي:

التفسير الأول: يطرحه **مالك بن نبي** الذي يعد إسهامه في هذا المجال الأكثر أهمية على مستوى الكتابات العربية والإسلامية، حيث يرى أن المشكلة هي في الثقافة نفسها التي لم تكتسب قوة التحديد في اللغة العربية، وحسب رأيه: «إننا نجد في ما كتب حديثاً عن هذا الموضوع في البلاد العربية، أن الكتاب يقرنون دائماً كلمة الثقافة بكلمة Culture مكتوبة بحروف لاتينية، كأنما يبتغون بهذا أن يقولوا: إن كلمة الثقافة لا تكتب إلا بهذا الوضع. وهؤلاء المؤلفون يعلمون دون ريب ما يفعلون، حين يقرنون الكلمة العربية بنظيرتها الأجنبية.. أو بعبارة أخرى إنها كلمة لا تزال في اللغة العربية تحتاج إلى عكاز أجنبي مثل كلمة Culture كي تنتشر»[1].

---

(1) مالك بن نبي، **مشكلة الثقافة**، ص 24 ـ 25.

ويعطي **ابن نبي** صفة الاضطرار لهذا الاقتران، وأنه بمثابة دعامة لشد أزر الكلمة العربية في عالم المفاهيم.

التفسير الثاني: يذهب إليه الدكتور **نصر محمد عارف** الذي يربط المشكلة بحركة الترجمة التي حصلت حسب رأيه مع بداية الاتصال الفكري والمعرفي الذي حدث في طور انحطاط العالم الإسلامي، خصوصاً في القرنين التاسع عشر والعشرين الميلاديين، حيث حدثت حركة ترجمة واسعة تم فيها اختيار كلمات عربية، نزعت من جذورها وسياقها لتعبر عن ألفاظ أجنبية جاءت بعد ذلك بكل دلالاتها وجذورها، وجوانبها المنظورة وغير المنظورة، لتزيح المعنى العربي جانباً وتحل محله تماماً، فلا يبقى منه غير الوعاء الخارجي.

وقد أدى ذلك كما يضيف نصر عارف إلى طمس الدلالات الحقيقية للمفهوم العربي، واستبدال دلالات أوروبية بها، حيث لم يعد من المفهوم العربي غير لفظه، فرغم استخدام لفظ الثقافة العربية إلا أن المعاني والدلالات المقصودة من وراء اللفظ كلها هي معاني دلالات مفهوم Culture نفسها، وكأن هذا المفهوم الأجنبي قد نسخ كل المعاني العربية للثقافة أو حل محلها[1].

ولعل الاختلاف في هذين التفسيرين ناشئ من اختلاف زاوية النظر للثقافة، وهل هي تعبر عن مفهوم مكتمل أم لا؟

فمالك بن نبي ينظر للثقافة على أنها لم تتحول إلى مفهوم مكتمل له قوة التحديد في اللغة العربية، لذلك كانت الضرورة حسب رأيه اقترانه بالمفهوم الأوروبي الذي اكتسب قوة التحديد، وتحول إلى مفهوم مكتمل من جهة شروط بناء المفهوم، في حين أن نصر

---

(1) نصر محمد عارف، **الحضارة الثقافة المدنية دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم**، عمّان، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1994م، ص 26.

عارف نظر إلى الثقافة باعتبارها تعبر عن مفهوم له تحديد مكتمل لكنه تعرض إلى طمس وانزياح وتغريب.

والذي أراه أن الثقافة لم تكتسب قوة التحديد، ولا تعبر عن مفهوم مكتمل في اللغة العربية، ومن هذه الجهة نتفق مع **مالك بن نبي**، لكن وجه الاختلاف أو النقاش معه يتحدد في ضرورة اقتران الكلمة العربية للثقافة بالمفهوم الأوروبي للثقافة، وأمام هذا الرأي هناك ثلاث ملاحظات، هي:

أولاً: قد ينشأ هذا الاقتران بدافع الضرورة، لكن كيف نتحكم بهذه الضرورة أمام ثقافة تستند على منطق القوة والغلبة والهيمنة، وكيف نتحصن من هذا الاقتران في أن لا يتحول إلى تغريب واستلاب، في ظل اختلال التوازن الحضاري بين العالمين الإسلامي والأوروبي، واختلال توازنات القوة بين الثقافتين الإسلامية والأوروبية.

ثانياً: هل قوة التحديد للثقافة في اللغة العربية ممكنة أم ممتنعة؟ فإذا كانت ممتنعة جاز القول بالاقتران بحكم الضرورة، وأما إذا كانت ممكنة فتنتفي ضرورة الاقتران، وتبرز ضرورة السعي العلمي والمعرفي نحو إنجاز قوة التحديد للثقافة.

ثالثاً: إن هذا الاقتران ليس ناشئاً بحكم الضرورة، وإنما لأننا لم نبذل جهداً معرفياً، ولم نستفرغ ما لدينا من طاقة في تحصيل قوة التحديد للثقافة في اللغة العربية والمنظومة الإسلامية. ويبدو أننا قد تأخرنا في إنجاز مثل هذه المهمة المعرفية، وأظهرنا ضعفاً في إمكانية تحقيق ذلك، ولجأنا في المقابل إلى الكتابات الغربية وركنا إليها تبعية وتقليداً، فغاية ما يذكره معن زيادة وهو يتحدث عن ماهية الثقافة، هذا القدر الذي يقول فيه: «أما مصطلح الثقافة فيرتد بالعربية

إلى المصدر ثقف وهو يحمل معاني التحويل والإصلاح والتهذيب، وهذا يجعله قريباً من المعنى الأصلي لكلمة Culture اللاتينية»[1].

وأما التفسير الذي يذهب إليه **نصر عارف**، فمن حيث الإجمال نتفق مع رأيه في وجود محاولات، وحتى مخططات لطمس المفاهيم الإسلامية والإطاحة بها، وتغليب المفاهيم الغربية والارتقاء بها. ولكن وجه الاختلاف أو النقاش معه يتحدد في التعامل مع الثقافة باعتبارها تمثل مفهوماً متشكلاً في اللغة العربية، في حين أنه ليس كذلك، وما زال في وضعية ما قبل بناء المفهوم.

وبحسب الاصطلاح الفلسفي، فإننا ما زلنا في مرحلة القوة وليس مرحلة الفعل بالنسبة إلى مفهوم الثقافة في اللغة العربية والمنظومة الإسلامية، ونحتاج إلى الحركة التي تقوم بعمليّة نقل المفهوم من مرحلة القوة إلى مرحلة الفعل بطريقة تدريجية لبناء المفهوم واكتماله ليكون ناضجاً ومتماسكاً، وهذه الحركة المعرفية لم ننهض بها بالمستوى الكمي والكيفي الذي يجعل من الممكن إنجاز هذه العمليّة.

ومنذ التعرف على الثقافة بمفهومها الأوروبي، وبنسقها الدلالي المتشكل في منظومة الثقافة الأوروبية، هيمن هذا المفهوم بقوة على الكتابات والدراسات العربية والإسلامية، والسؤال: هل ساهم هذا التعرف على بناء مفهوم الثقافة وتطويره في المجال العربي والإسلامي؟

أمام هذا السؤال لا ينبغي التسرع في الإجابة، كما لا ينبغي التعامل معه بمنطق الانقسام الفكري والحضاري، ولا بذهنية التحيز

---

(1) معن زيادة، **معالم على طريق تحديث الفكر العربي**، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1987م، ص 48.

الذاتي والتاريخي، وإنما التعاطي معه بالمنطق القرآني في قوله تعالى ﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَٱعْدِلُواْ﴾[1].

وما يمكن قوله في الإجابة على هذا السؤال، أنه لولا التعرف على مفهوم الثقافة كما وصل إلينا من منظومة الثقافة الأوروبية، لما التفتنا إلى كلمة الثقافة بنظرة جديدة، بعد أن كانت مجرد كلمة عادية كغيرها من كلمات اللسان العربي، التي لم يكن لها تخلّق أو لمعان قبل التعرف عليها من الثقافة الأوروبية، ولما تولد لدينا الحافز في ضرورة بناء مفهوم مستقل لها، ويكون بحسب الدلالات التي تعطى له في اللغة العربية.

لهذا فإنّ المفهوم الأوروبي للثقافة هو الذي نبهنا إلى مثل هذه الحاجة والضرورة، ولا أعلم ما إذا كنا لولا هذا المفهوم، التفتنا فعلاً إلى كلمة الثقافة ومفهومها عندنا أم لا!

وقد اعتبر **مالك بن نبي** أنّ الثقافة من ابتكار العبقرية الأوروبية، ومن نتاج الأعمال الأدبية الجليلة التي تحققت هناك، وأنها حسب قوله: «»فكرة حديثة جاءتنا من أوروبا، والكلمة التي أطلقت عليها هي نفسها صورة حقيقية للعبقرية الأوروبية، فمفهوم الثقافة ثمرة من ثمار عصر النهضة، عندما شهدت أوروبا في القرن السادس عشر انبثاق مجموعة من الأعمال الجليلة في الفن والأدب والفكر»[2].

وابن **نبي** الذي يقول هذا الكلام، هو من أكثر المفكرين المسلمين استفادة من المفهوم الأوروبي للثقافة، وكتاباته في هذا المجال كشفت عن خبرة عالية في التعاطي مع مسألة الثقافة في الدراسات الفكريّة الإسلامية.

---

(1) سورة الأنعام: الآية 152.

(2) مالك بن نبي، **مشكلة الثقافة**، ص 25.

من جهة أخرى، وبعد أن وصل إلينا مفهوم الثقافة كما تحدد في الفكر الأوروبي، ولفت انتباهنا لكلمة الثقافة في لغتنا وتراثنا وتاريخنا، فإننا لم نتمكن من أن نبدع لنا مفهوماً مستقلاً عن الثقافة، ولم نساهم بإضافة معرفية خلاقة تلفت الانتباه على مستوى الفكر الإنساني الذي ظل يسائل نفسه باستمرار حول ما هي الثقافة؟ وما هي حكمتها؟.

وإلى اليوم والسؤال عن ماهية الثقافة، ما زال يطرح ويتجدد، ولم تظهر إجابة يمكن وصفها بالنهائية والمكتملة، وهناك بعض الشكوك في إمكانية الوصول إلى مثل هذه الإجابة النهائية والمكتملة، أو الحاجة إليها أساساً.

وعدم الاكتمال هو الذي يدفعنا نحو إدراك الحاجة المستمرة للثقافة، وعدم التوقف عن استنطاقها ومساءلتها والإصغاء إليها، كلما تجددت الحياة، وتغيرت أحوال الاجتماع الإنساني.

كما أن هذه الحاجة بطبيعتها تستجيب لمتطلبات المجتمعات الإنسانية على اختلاف مستوياتها المدنية والحضارية، المتقدمة منها، ومن هي في طريق النمو، وحتى المتخلفة منها.

وأما لماذا لم نبدع لنا مفهوماً مستقلاً للثقافة؟ ولم تسجل لنا إضافة خلاقة في مجالها؟

في هذا الشأن، يمكن القول إنّ مفهوم الثقافة كما وصل إلينا من الثقافة الأوروبية كان مفهوماً جديداً علينا، ولافتاً ومميزاً في الوقت نفسه، ولم نكن على دراية وخبرة بهذا المفهوم، لا بطرائق فهمه، ولا بطرائق التعامل معه، فأخذنا بهذا المفهوم الذي وصل إلينا، وركنا إليه، واعتمدنا عليه بصورة كبيرة، وكرّسنا بهذه الطريقة ـ كما أشرت سابقاً ـ حالة من التبعية والتقاعس التي لا تتيح لنا حوافز الإبداع والاكتشاف وإمكانياتهما، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى، فإن المحاولات التي تطمح إلى الإبداع والتجديد لا تنال حقها من الأهمية، من جهات عديدة، لا من جهة كسب الاعتبار والثقة بها، ولا من جهة المتابعة والنقد، ولا من جهة البناء والتراكم عليها، وتظل هذه المحاولات خارج دائرة الاهتمام، ولا يكون لها تلك الفاعلية المفترضة منها في تحريك الأجواء، وبعث الرغبة نحو المزيد من البحث والاكتشاف.

ولا شك في أنّ هذه معضلة حقيقية لها تداعياتها وتأثيراتها النفسية والمعرفية، وما لم نتخلص منها، ونعيد النظر في رؤيتنا لأنفسنا، فلن نتقدم خطوات إلى الأمام، إلا بصورة بطيئة ومحدودة جداً.

وقد اعتبر الفيلسوف الألماني **إيمانويل كانط** في القرن التاسع عشر أن مهمة التنوير هي التخلص من تلك الذهنية، ومن الشعور الذاتي بالقصور، فبعد أن تساءل ما هو التنوير؟ أجاب بقوله في نص شهير له، إنه «خروج الإنسان عن حالة قصوره، ذلك القصور الذي يكون الإنسان ذاته مسؤولاً عنه، وأعني بالقصور عجز الإنسان عن استخدام فهمه دون توجيه الآخرين، كما أقول بأن الإنسان ذاته هو المسؤول عن ذلك القصور، لأن السبب فيه لا يعود إلى عيب في الفهم، وإنما يرجع إلى غياب القدرة على اتخاذ الموقف، والشجاعة في استخدام الفهم دون قيادة الآخرين، إن الكسل والجبن هما السببان اللذان يفسران لنا كون عدد هائل من الناس بالرغم من أن الطبيعة قد حررتهم منذ أمد بعيد من كل توجيه خارجي، يظلون قاصرين بقية حياتهم وعن طواعية منهم، فما أسهل أن يكون الإنسان قاصراً»[1].

---

(1) محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي، **الفلسفة الحديثة نصوص مختارة**، الدار البيضاء، إفريقيا الشرق، 2000م، ص 287.

هذه الرؤية هي التي حررت العقل الأوروبي من حالة القصور الفكري، ومن إحساسه بالقصور، وألهمته الإرادة والشجاعة في التأمل والتفكير، وبعثت فيه يقظة الإبداع والاكتشاف، حيث أصبحت الأفكار والفلسفات الجديدة هناك أعظم مصدر استلهام في نهضة والمجتمعات الأوروبية وتقدمها.

ونحن ما لم نتخلص من إحساسنا بالقصور وبعقدة النقص، ومن ذهنية التبعية والتقليد، فلن نظهر ثقة وشجاعة في التعبير عن أفكارنا، وفي التعامل معها.

وبإمكاننا أن نكتشف لأنفسنا فكرة عن الثقافة انطلاقاً من منظومتنا الإسلامية، إذا بذلنا جهداً معرفياً، وتواصلنا مع هذا الجهد بطريقة بنائية وتراكمية، وتعاملنا معه بثقة عالية، وبخلفية الإصرار على الاكتشاف، والتمسك بنزعة استقلالية تتخلص من التبعية والتقليد.

الفصل الثاني

مشكلة الثقافة

قراءة في نظريّة مالك بن نبي

1

مالك بن نبي ونظريّة الثقافة

لا يمكن الحديث عن الثقافة في المجال العربي، وعلى مستوى الفكر الإسلامي، دون التطرق والاقتراب من **مالك بن نبي**، الذي شغلته قضية الثقافة، وظل مسكوناً بها، ولم يفارقه الاهتمام بها طيلة حياته؛ وإسهاماته في هذا الشأن هي الأكثر حضوراً وأهميةً على مستوى الدراسات الفكريّة الإسلامية.

فمالك بن نبي هو مفكرٌ استطاع أن يبلور نظريّة في الثقافة، ويستقل ويعرف بها في العالم العربي، وهي النظريّة التي اكتسبت شهرة بين الكتّاب والباحثين الذين ظلوا يرجعون إليها، ويعرِّفون بها في كتاباتهم وأبحاثهم.

وما زالت هذه النظريّة تلفت الاهتمام، وتستوقف نظر المشتغلين في حقل الثقافة والدراسات الثقافيّة، وذلك لطبيعتها المتميزة من جهة، ولضآلة الإبداع والتجديد العربيين والإسلاميين ومحدوديتهما في هذا الشأن من جهة ثانية، ولكون هذه النظريّة من النظريات المبكرة والجديدة في مجالها من جهة ثالثة.

يضاف إلى ذلك أن **مالك بن نبي** ظل يلفت النظر إلى نظريته تلك والاهتمام بها، وجدد الحديث عنها باستمرار، وفي مناسبات عديدة، ولم يتوقف عن الكتابة والحديث عنها، والتذكير بها، وذلك منذ أول كتاب له تحدث فيه عن الثقافة، وهو كتاب (شروط النهضة) الصادر باللغة الفرنسية في باريس عام 1949م، إلى كتابه الذي خصصه لهذه القضية، وهو كتاب (مشكلة الثقافة) الصادر باللغة العربية في القاهرة عام 1959م؛ وهكذا في الحديث عنها من خلال المحاضرات التي ألقاها في القاهرة ودمشق وطرابلس، وفي الجزائر بعد الاستقلال.

والذي حفّز **ابن نبي** على تأكيد الاهتمام بفكرة الثقافة، هو أنه بعد وصوله إلى القاهرة عام 1956م، وترجمة كتابيه (شروط النهضة) و(فكرة الإفريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونغ)، وصدورهما باللغة العربية آنذاك، وجد **ابن نبي** اهتماماً من الطلاب العرب في القاهرة بأفكاره حول مفهوم الثقافة الذي تطرق إليه في هذين الكتابين.

وفي هذا الشأن يذكر **عمر مسقاوي** في تصديره لكتاب (مشكلة الثقافة)، أنّ الطلاب العرب في القاهرة، كانوا يرتادون مجلس **ابن نبي** عام 1959م، وأكثرهم يأتيه مستوضحاً مفهوم الثقافة كما شرحه في كتابيه (شروط النهضة) و(فكرة الإفريقية الآسيوية).

هذا الاهتمام شجع **ابن نبي** لأن يخصص كتاباً حول الثقافة، يجمع ويشرح فيه ما توصل إليه من أفكار وتصورات، وفي هذا الصدد جاء كتابه (مشكلة الثقافة)، وبعد اثني عشر عاماً على صدور الطبعة الأولى من هذا الكتاب، اعتبر **ابن نبي** في مقدمة الطبعة الثانية، أن الأفكار التي عرضها حول فكرة الثقافة، كانت غريبة في

الوسط الثقافي العربي، ولم يسبقه إليها دارس عربي من قبل، وأنه قد تناول القضية من زاوية جديدة، وفي تقديره أن غرابة الأفكار التي توصل إليها ترجع إلى أمرين:

أولاً: لأنّها لم تتوخ منهج الدراسات الغربية في الموضوع لأسباب منهجية.

ثانياً: لأنّ الأفكار المعروضة ليست في جوهرها إلّا امتداداً وشرحاً تحليلياً من ناحية، وتركيباً من ناحية أخرى للأفكار التي قدمها في أحد فصول كتابه (شروط النهضة)، الذي نشر منذ ربع قرن باللغة الفرنسية، أي عندما كان الموضوع بكراً لا بالنسبة للعالم الإسلامي فحسب، بل أيضاً في بلاد الغرب[1].

ولعل هذا الانطباع بغرابة هذه الأفكار تولد عند **ابن نبي** بعد صدور كتابه (مشكلة الثقافة) وتداوله، وما تشكل حول هذا الكتاب من وجهات نظر. ولهذا عبر **ابن نبي** عن هذه الغرابة في الطبعة الثانية من هذا الكتاب، ولم يلفت النظر إليها في الطبعة الأولى منه.

وما زالت هذه الأفكار تحتفظ بقدر من الغرابة، خصوصاً في ناحيتها التركيبية، أما في ناحيتها التحليلية، فلم تعد لها تلك الغرابة اللافتة.

ولعل منشأ هذه الغرابة يعود إلى الغموض الذي يحيط بهذه الأفكار، من جهة صعوبة معرفة كيف توصل **ابن نبي** لبناء نظريته في الثقافة بالتركيب الذي شرحه في كتاب (شروط النهضة)، ثم في كتابه (مشكلة الثقافة).

---

(1) مالك بن نبي، **مشكلة الثقافة**، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دمشق: دار الفكر، 2000م، ص11.

2

التحليل النفسي للثقافة

لقد عالج **ابن نبي** مشكلة الثقافة من ناحيتين، أطلق على الناحية الأولى تسمية التحليل النفسي للثقافة، وعلى الناحية الثانية تسمية التركيب النفسي للثقافة.

في الناحية الأولى، حاول **ابن نبي** أن يتتبع بصورة سريعة وعامة بعض الملامح التاريخية التي ساهمت في تكوين مفهوم الثقافة، ومن أين جاءت كلمة الثقافة؟ ومنذ متى استخدمت في اللغة العربية؟ وكيف تبلور هذا المفهوم وتطور وتحدد في الثقافة الأوروبية؟

وما خلص إليه **ابن نبي** هو أنّ فكرة الثقافة، فكرة حديثة جاءتنا من أوروبا، والكلمة التي أُطلِقت عليها هي نفسها صورة حقيقية للعبقرية الأوروبية.

والتحليل التاريخي الذي قدّمه **ابن نبي** في هذا المجال، لعله كان مهماً ولافتاً بعض الشيء في وقته، وبالذات على مستوى الكتابات والأدبيات العربية والإسلامية التي لم تكن لامعة، ولم تشهد تجديداً وتراكماً مبكراً ومهماً في هذا الشأن. أما اليوم فإن صورة ذلك التحليل التاريخي قد تغيرت من حيث أهميته وقيمته، وبات يظهر لنا وكأنه شديد العمومية والاختزال، ولا يقدم تحليلاً كاملاً ومستفيضاً، ولا حتى معمقاً في حفرياته المعرفية والتاريخية.

وأساساً، لم يكن التحليل التاريخي هو الجانب المهم في حديث **ابن نبي** عن التحليل النفسي للثقافة، والذي كان مجرد مدخل تمهيدي لتأكيد حقيقة جوهرية عند **ابن نبي**، وهي أن كل مجتمع بحاجة إلى تكوين فهم مستقل وخاص به لطبيعة مشكلته الثقافيّة، أو

فكرته عن الثقافة بصورة عامة، وذلك بحسب مرحلته التاريخية، باعتبار أن المشكلة الثقافيّة في رؤية **ابن نبي** لها نوعيتها وطبيعتها في كل مجتمع، بالشكل الذي يمنع استيراد الحلول من مجتمع آخر له مرحلته التاريخية المختلفة.

وليس مبنى هذه الملاحظة كما يقول **ابن نبي** قائماً على اعتبارات دينية أو سياسية، بل هي قائمة على اعتبارات فنية خالصة[1]. ولهذا يقرر **ابن نبي** أنه من المخاطرة اقتباس حل أمريكي أو حل ماركسي، كي نطبقه على أية مشكلة تواجهنا في العالم العربي والإسلامي، لأننا هنا أمام مجتمعات تختلف أعمارها، أو تختلف اتجاهاتها وأهدافها[2].

وهذه الفكرة هي من أكثر الأفكار رسوخاً عند **ابن نبي**، حيث ظل يؤكد عليها باستمرار في معظم مؤلفاته وكتاباته ومحاضراته، وبقدر ما كانت هذه الفكرة راسخه لديه حاول ترسيخها في ثقافة الجيل المعاصر له، وأراد أن يحولها إلى قناعة ثابتة تساهم في بلورة منهجية التعامل مع الفكر الأوروبي.

ولشدّة رسوخ هذه الفكرة عند **ابن نبي** أصبحت من ملامح التميز في خطابه الفكري، وهو الخطاب الذي تحصن من إشكالية الاستلاب والتغريب والتماهي بالفكر الأوروبي مع شدّة تواصل **ابن نبي** مع منابعه وفلسفاته ومذاهبه الفكريّة والاجتماعية، وفي عصر كانت للفكر الأوروبي فيه قوة السطوة والهيمنة التي أثرت على جيل المفكرين في عصره، **كسلامة موسى ولطفي السيد**، **وطه حسين**، **وساطع الحصري**، **وعبد الرحمن بدوي**، **وزكي نجيب محمود**

---

(1) مالك بن نبي، **مشكلة الثقافة**، ص 139.

(2) المصدر نفسه، ص 37.

وكثيرين غيرهم في مصر والعالم العربي، الذين اعتنقوا مذاهب الفكر الأوروبي وفسلفاته، ونسبوا أنفسهم إليها، وعرفوا بها.

وقد عبر بعضهم عن قوة هذه الرهبة والاستسلام والخضوع لها، كدعوة **فرح أنطون** في مفتتح كتابه (**ابن رشد وفلسفته**)، إلى مجاراة تيار التمدن الأوروبي الجديد لمزاحمة أهله، وإلا جرفهم جميعاً وجعلهم مسخرين لغيرهم. لهذا فإن التخلص من هذه الرهبة والسطوة كان بحاجة إلى شجاعة فكرية، وثقة عالية بالنفس، وانتماء عميق للثقافة الإسلامية، وإيمان بتجديد الحضارة الإسلامية من داخل ثقافتها وعقيدتها.

وتميز خطاب **ابن نبي** بهذه الصفة، هو الذي قرب إليه المثقفين والنخب الدينية، وجعله مؤثراً في التكوينات الفكريّة لهؤلاء، ومصدر إلهام لهم في التمسك بالهوية الإسلامية، وإظهار التميز الثقافي.

وحديث **ابن نبي** عن التحليل النفسي للثقافة كان بقصد تعميق التمايز الثقافي، وقد أوضح **عمر مسقاوي** كيف أنّ تداول بعض الأفكار حول الثقافة عند بعض الطلبة الذين تلقوها في محاضرات جامعية نقلا عن اثنين من المفكرين الأمريكيين هما: **وليام أوجبرن ورالف لنتون**، كان من دوافع اهتمام **ابن نبي** بتخصيص كتاب حول الثقافة. إلى جانب ما وقع في يد **ابن نبي** من كتاب كان رائجاً ذلك الحين، وهو كتاب (دور الأفكار التقدمية في تطوير المجتمع) **للماركسي كونستانتينوف**. ويعقب **مسقاوي** على ذلك بقوله: «فقد جاءت أفكار **ابن نبي** حول مفهوم الثقافة برؤية جديدة، لم تألفها المصطلحات المستوردة، التي تمت صياغتها في إطار الفكر الليبرالي، أو في إطار الفكر الاشتراكي التقدمي»[1].

---

(1) مالك بن نبي، **مشكلة الثقافة**، ص 8.

ولهذا اعتنى **ابن نبي** كثيراً بمناقشة أفكار هؤلاء وتصوراتهم حول الثقافة وتعريفاتها، وحدد مجالات التوافق والاختلاف معها، على أساس فني وتقني من جهة، وثقافي وتاريخي من جهة أخرى. فني وتقني يرتبط بتفاوت مستويات التطور والتقدم المدني والحضاري العام، وثقافي وتاريخي يرتبط بتمايز المكونات الثقافيّة والتاريخية.

وبعد أن يشرح **ابن نبي** ما قدّمه أولئك من تعريفات للثقافة، وطبيعة السياقات الفكريّة والاجتماعية التي اتصلت وتأثرت بها، يعلّق على ذلك بقوله: «لا شك في أنّ في ما عرضناه من آراء مختلفة إشارات ثمينة، لكن هذه الإشارات على الرغم من أنّها لا تقدر بثمن، ليست في الحقيقة حلاً لمشكلتنا، فإنّ للمشكلات الاجتماعية نوعيتها التاريخية. وهذا يعني أن ما يصلح لمجتمع معين في مرحلة معينة من تاريخه، قد تنعدم فائدته تماماً بالنسبة له في مرحلة أخرى»[1].

هذا من حيث المنهج والموقف العام، أما من حيث المعرفة وتحديد الموقف المعرفي أو الرؤية العلمية تجاه الثقافة، ومحاولة الإجابة على سؤال: ما هي الثقافة؟

حتى في هذا الجانب، كان منطق التفكير عند **ابن نبي** يتحدد على قاعدة التمايز والاستقلال الثقافيين، فهو لا يرى في التعريفات المطروحة للثقافة، سواء منها ما عبر عن وجهة النظر الغربية أو الماركسية، ما يدعو إلى الاعتراض، وليس نقصها راجعاً إلى خطإ فيها، وإنما لأنّ مضمونها، كما يقول **ابن نبي**، لا يمكن أن يعطينا مفتاح حل المشكلة في الظروف النفسية والزمنية للمجتمعات العربية والإسلامية.

---

(1) مالك بن نبي، **مشكلة الثقافة**، ص 36.

على الرغم من أنّ تلك التعريفات (حسبما يرى **ابن نبي**) مكتملة في فكر أصحابها بواسطة عنصر ضمني تقدمه الحضارة الغربية في جانب، والأيديولوجية الماركسية في جانب آخر. فتعريف **لنتون** الذي يرى الثقافة على أنها مجموعة من الأفكار، سليم في نظر **ابن نبي** لكنه ناقص من نواح عديدة. وتعريف **أوجبرن** الذي يرى الثقافة على أنها جملة من الأشياء والأفكار، هو الآخر سليم أيضاً، لكنه ناقص من نواح أخرى. وهكذا التعريفات الماركسية للثقافة التي تذهب إلى أنها انعكاس للمجتمع، فهي سليمة أيضاً، دون أن تكون أكثر إقناعاً في وطن تقتضي المشكلة فيه حلاً أساسياً، أي حيث لا تكون المشكلة، مشكلة فهم وتفسير لواقع اجتماعي معين، بقدر ما هي مشكلة خلق لهذا الواقع الاجتماعي.

وما يريد **ابن نبي** التوصل إليه، هو أننا لا يمكن أن نتصور تعريفاً للثقافة يتحدد من زاوية نظريّة فحسب، بل لابد أن يضاف إليه البعد العملي أو التربوي.

وعليه، كما يقول **ابن نبي**، فلو افترضنا أن تعريفاً معيناً توفرت له شروط الصحة، ولكنه في ذاته مقتصر على الجانب النظري، لم يكن في رأيه كافياً لبلد لا تساعد ظروفه العامة على تكملة مضمونه بطريقة ضمنية. فعندما يضع أمريكي مشكلة الثقافة في إطار نظري، فإن مضمون الثقافة الأمريكية يكون محدداً من قبل، بحكم الظروف العامة الناتجة عن الحضارة الغربية. وعندما يذهب ماركسي، المذهب نفسه في تعريفها، فإن مضمون الثقافة التي يعرفها مكمل ضمناً بفضل الأيديولوجية الماركسية.

أما عندما يراد تعريف الثقافة تعريفاً نظرياً في مجتمع ليس فيه ما يكمل هذا التعريف ضمناً، سواء بما توفر لديه من تراث تاريخي أو أيديولوجي، فإن الأمر يصبح أكثر تعقيداً. ولذلك، وهذه هي النتيجة

التي يخلص إليها **ابن نبي**، نجد أنفسنا منساقين، مع طبيعة المشكلة الخاصة بالبلاد العربية والإسلامية، إلى تطبيق منهج آخر، هو المنهج الذي يستخدم في تعريف الشيء المعقد.

وهذا الشيء المعقَّد يقصد به **ابن نبي** أننا نجد أنفسنا أمام تعريف الثقافة مضطرين إلى أن ننظر إلى المشكلة في ثلاثة اتجاهات، حتى يتسنّى لنا، ضم عناصرها النفسية وعناصرها الاجتماعية، وتقرير العلاقة بين هذه العناصر في إطار صياغة تربوية تجعل من تعريف الثقافة قابلاً للتنفيذ.

والخلاصة، أنّ **ابن نبي** الذي افتتح حديثه عن الثقافة، وجد أنّ هذه الكلمة لم تكتسب قوة التحديد في اللغة العربية، كالذي هو موجود في الثقافة الأوروبية، وأننا مضطرون من أجل هذا حسب قوله، لأن نقرنها بكلمة الثقافة بالمعنى الأوروبي، وقد كان من السهولة لمثل هذه النتيجة أن تقود **ابن نبي** إلى الخضوع للثقافة الأوروبية والاستسلام لها، وتدفع به نحو التغريب والاستلاب، كما دفعت بالكثيرين قبله وبعده. لكنّ هذا الأمر لم يحصل مع **ابن نبي** الذي ظل يقاوم التغريب والاستلاب والاستسلام للثقافة الأوروبية، وبذل جهداً في سبيل تعزيز التمايز والاستقلال الثقافيين، وكان يكافح من أجل أن نستقل في فهمنا للثقافة، وفي تحليلنا لمشكلتها، وهذا هو الغرض من حديثه عن التحليل النفسي للثقافة.

وما يؤكد قيمة هذا الاهتمام بالتمايز الثقافي عند **ابن نبي**، هو أنه لا ينطلق من خلفية القطيعة والانقطاع الكلي والتام مع الثقافات والفلسفات الأوروبية، كما أنه لا يتشكل على خلفيات ساذجة أو ضحلة من حيث التكوينات المعرفية والمنهجية.

3

التركيب النفسي للثقافة

من الحديث عن التحليل النفسي للثقافة، ينتقل **ابن نبي** إلى الحديث عن التركيب النفسي للثقافة، لمعالجة مشكلة الثقافة من زاوية أخرى، وفي طور آخر مختلف، وعلى قاعدة التمايز الثقافي، والتباين في مستويات التطور الحضاري.

ويرى أن الفرق الجوهري في طريقة مواجهة مشكلة الثقافة، يتحدد تبعاً لدرجة التطور والتمدن في كل مجتمع، ولطبيعة مرحلته التاريخية؛ لهذا فإن العالم العربي والإسلامي يختلف في موقفه من الثقافة عن العالمين الغربي والاشتراكي، وليست مشكلته منحصرة في محاولة فهم الثقافة، وإنما بدرجة أساسية في تحقيقها وتمثلها بصورة عمليّة وتطبيقية، وهذا ما يقصده **ابن نبي** من التركيب النفسي للثقافة.

ومع أن **ابن نبي** استخدم عبارات التحليل النفسي، والتركيب النفسي، وارتبطت هذه العبارات بنظريته في الثقافة، ومع ما يكتنف هذه العبارات من غموض، إلا أنّه لم يعتنِ بشرحها، وتحديد ما يقصده منها بصورة واضحة ومحددة، وقصارى ما أشار إليه هو أنه نسب تلك العبارات إلى مصطلحات علماء النفس، لكي يظل في نطاقهم كما يقول، وأيضاً من دون أن يشرح الحكمة من ذلك، أو مصدر القيمة لهذا الانتساب.

والمفارقة التي تظهر في هذا الشأن، هي أن **ابن نبي** فضل مصطلحات علماء النفس مع أنّ منهجه في البحث أقرب إلى منهج علماء الاجتماع، وهو يتمثل شخصية عالم الاجتماع أكثر من شخصية عالم النفس، ويعتبر مفكراً اجتماعياً أكثر من كونه مفكراً

نفسياً؛ لهذا كان يفترض أن يلتفت **ابن نبي** إلى ضرورة شرح ما يقصده من عبارتي التحليل النفسي والتركيب النفسي للثقافة.

مع ذلك بإمكاننا أن نتوصل إلى ما يقصده من هاتين العبارتين، لكن ليس بصورة مباشرة ومحددة، وإنما من خلال التأمل والاستنباط. فعبارة التحليل النفسي للثقافة يراد منها الإجابة عن سؤال: كيف نفهم الثقافة؟ أو كيف نحدد فهمنا الخاص والمستقل للثقافة؟. وعبارة التركيب النفسي للثقافة يراد منها الإجابة عن سؤال: كيف نطبِّق الثقافة؟ أو كيف يكون للثقافة واقع فعلي في حياتنا؟

والبدء من التحليل النفسي للثقافة لأنه لا بد، أولاً، من تحديد فهم الثقافة، الفهم الذي يحتاج إلى منهج يحدد طبيعة هذا الفهم للثقافة ومحدداته، الذي يفترض أن يتناغم للشروط التاريخية ويستجيب لها، ولدرجة التطور الحضاري، ونوعية المشكلة الاجتماعية. وهذه الطريقة هي التي يصطلح عليها **ابن نبي** بالتحليل النفسي للثقافة.

والعمل على نقل هذا الفهم للثقافة من حيّز النظريّة وعالم الأفكار، إلى حيّز الواقع وعالم التطبيق، بحيث تتصل الثقافة بالمجتمع، ويتصل المجتمع بها، هذه المهمة، يصطلح عليها **ابن نبي** بالتركيب النفسي للثقافة.

ومحاولة فهم الثقافة يحددها **ابن نبي** في إطار التاريخ؛ وتطبيق الثقافة يحددها في إطار التربية. فالثقافة حسب رأيه ينبغي أن يتصل معناها بالتاريخ، ولا يمكن أن نتصور تاريخاً بلا ثقافة، والشعب الذي يفقد ثقافته يفقد حتماً تاريخه.

والثقافة بهذا المعنى في اتصالها بالتاريخ هي في نظر **ابن نبي**

تلك الكتلة بما تتضمنه من عادات متجانسة، وعبقريات متقاربة، وتقاليد متكاملة، وأذواق متناسبة، وعواطف متشابهة[1].

ومعنى الثقافة في التربية يتحدد عند **ابن نبي** من خلال صياغة هدفها، وما تتطلبه من وسائل التطبيق، أما الهدف فباعتبار أن الثقافة ليست علماً خاصاً بطبقة من الشعب دون أخرى، وإنما هي دستور تتطلبه الحياة العامة بجميع ما فيها من ضروب التفكير والتنوع الاجتماعي. وعلى هذا الأساس فإن الثقافة تشتمل في معناها العام على إطار حياة واحدة، يجمع بين راعي الغنم والعالم جمعاً، وتوحد بينهما مقتضيات مشتركة، وهي تهتم في معناها بكل طبقة من طبقات المجتمع في ما يناسبها من وظيفة تقوم بها[2].

وتطبيق الثقافة هو بمعنى أن تتحول الثقافة إلى أسلوب حياة في المجتمع، بحيث تؤثر على طبقاته الاجتماعية كافة. وهذا التحول في رؤية **ابن نبي** بحاجة إلى أربعة عناصر مترابطة ومتكاملة في ما بينها، يسميها **ابن نبي** عناصر أو فصول الثقافة، وهي حسب الترتيب عنده كالتالي:

أولاً: التوجيه الأخلاقي

ويسميه **ابن نبي** تارة بالمبدإ الأخلاقي، أو الدستور أو الفصل الأخلاقي، وجميع هذه التسميات تحدث عنها في مؤلفاته ومحاضراته، لكن التسمية الأكثر تعبيراً وتفضيلاً لديه هي التوجيه الأخلاقي، ولعلها أسبق التسميات أيضاً.

---

(1) مالك بن نبي، **مشكلة الثقافة**، ص 87.

(2) المصدر نفسه، ص 77.

وكلمة التوجيه تعبر عند **ابن نبي** عن فكرة حاول التأكيد عليها، وصياغة معنى لها، ويَقصِد بها قوة في الأساس، وتوافقاً في السير، ووحدة في الهدف، فالتوجيه هو تجنب الإسراف في الجهد والوقت[1].

كما أن كلمة التوجيه هي من الكلمات التي تحدث عنها **ابن نبي** باهتمام، وربطها بأفكاره الأساسية، وباتت تعد من الكلمات التي تصنف على قاموسه الفكري أو منظومته الثقافيّة.

وأول ما يلفت النظر إليه **ابن نبي** في هذا الشأن، هو أنه لا يتحدث عن الأخلاق من زاوية فلسفية، وإنما من زاوية اجتماعية، وأنه ليس بصدد شرح مبادئ خلقية، وإنما بقصد تحديد قوة التماسك الضرورية للأفراد في مجتمع يريد تكوين وحدة تاريخية.

وقد ظل **ابن نبي** يشرح هذه الفكرة في العديد من مؤلفاته ومحاضراته، وكأنه يحاول تنضيج هذه الفكرة وبلورتها وتحديدها بصورة دقيقة ومتماسكة.

ولعلّ أوضح وأضبط حديث كشف فيه **ابن نبي** عن العلاقة بين الأخلاق أو التوجيه الأخلاقي والثقافة، هو ما تحدث به في محاضرة له ألقاها بمدينة طرابلس اللبنانية عام 1959م، ونشرها في كتابه (تأملات) الصادر عام 1961م. لأن ما تحدث به في كتابه (شروط النهضة)، ونقله من دون أي تعديل في كتابه (مشكلة الثقافة)، كان عامًّا ويفتقر إلى الضبط والتحديد، خصوصاً من جهة العلاقة بين الأخلاق والثقافة.

وهي العلاقة التي شرحها في كتابه (تأملات) متحدثاً عنها من

---

(1) مالك بن نبي، **مشكلة الثقافة**، ص 67.

جهتين: من جهة اجتماعية، ومن جهة ثقافية، من دون الفصل بينهما. حيث يرى **ابن نبي** أن العلاقات الشخصية بين الأفراد لا تقوم في أي مجتمع من دون أساس أخلاقي، وشبكة الصلات الثقافيّة هي تعبير عن العلاقات الشخصية في مستوى معين، لذلك لا يمكن لهذه الشبكة أن تتكون من دون مبدإ أخلاقي. كما أن فعالية المجتمعات تزيد وتنقص بقدر ما يزيد فيها تأثير المبدإ الأخلاقي أو ينقص.

وجماع القول هو أن المبدأ الأخلاقي هو الذي يقرر الاتجاه العام للمجتمع، بتحديد الدوافع والغايات.

ثانياً: التوجيه أو الذوق الجمالي

يرى **ابن نبي** أن الجمال له تأثير في الروح الاجتماعية، ويشرح هذه الفكرة بقوله (إن الأفكار هي المنوال الذي تنسج عليه الأعمال، وهي تتولد من الصور المحسوسة الموجودة في الإطار الاجتماعي، فتنعكس في نفس من يعيش فيه، وهنا تصبح صوراً معنوية يصدر عنها تفكيره. فالجمال الموجود في الإطار الذي يشتمل على ألوان وأصوات وروائح وحركات وأشكال، يوحي للإنسان بأفكاره، ويطبعها بطابعه الخاص، من الذوق الجميل، أو السماجة المستهجنة. فبالذوق الجميل الذي ينطبع فيه فكر الفرد، يجد الإنسان في نفسه نزوعاً إلى الإحسان في العمل، وتوخياً للكريم من العادات)[1].

لهذا يعتبر **ابن نبي** أن الذوق الجمالي من أهم العناصر الديناميكية في مكونات الثقافة، لأنه حسب رأيه يحرك الهمم إلى ما هو أبعد من مجرد المصلحة، ويحقق شرطاً من أهم شروط الفعالية، لأنه يضيف إلى الواقع الأخلاقي عند الفرد دوافع إيجابية أخرى.

---

(1) مالك بن نبي، **مشكلة الثقافة**، ص 82.

وفي كتابه (مجالس دمشق) أشار **ابن نبي** إلى هذا العنصر داعياً الثقافة إلى أن تمدنا بالذوق الجمالي، وتنمي فينا هذا الذوق، بشرط أن لا نعتقد حسب قوله بأن الإسلام قد أهمل أو زهد في هذا الجانب، وذلك لترتيب شؤون مجتمعنا، لأن في رأيه أن النشوز إذا كان يحدث في المستوى الأخلاقي، فهو يحدث أيضاً في المستوى الجمالي[1].

ثالثاً: المنطق العملي

يعتقد **ابن نبي** أن الذي ينقص الإنسان المسلم ليس منطق الفكرة، وإنما منطق العمل والحركة، فهو لا يفكر ليعمل، بل ليقول كلاماً مجرداً، وأكثر من ذلك أنه قد يبغض الذين يفكرون تفكيراً مؤثراً، ويقولون كلاماً منطقياً من شأنه أن يتحول إلى عمل ونشاط.

ويرى **ابن نبي** أنه ليس من الصعب على الفرد المسلم أن يصوغ مقياساً نظرياً يستخرج به نتائج من مقدمات محددة، غير أنه من النادر جداً أن يعرف المنطق العملي، أي استخراج أقصى ما يمكن من الفائدة بوسائل معينة.

وفي كتابه (مجالس دمشق) أشار **ابن نبي** إلى أنه يقصد بالمنطق العملي الفعالية، لكنه يفضل تسمية المنطق العملي بوصفه مصطلحاً ينسبه لنفسه، وظل يعرف به حسب قوله منذ ربع قرن[2].

رابعاً: التوجيه الفني أو الصناعة

يرى **ابن نبي** أن المبدأ الأخلاقي، والذوق الجمالي، والمنطق

---

(1) مالك بن نبي، مجالس دمشق، ص 110.

(2) المصدر نفسه، ص 111.

العملي، هذه العناصر لا تكوّن وحدها شيئا من الأشياء حسب رأيه، إن لم تكن في أيدينا وسائل معينة لتكوينه، والعلم أو الصناعة، كما في تعبير **ابن خلدون**، هو الذي يعطينا تلك الوسائل، ويكوّن عنصراً هاماً في الثقافة، لا يتم من دونه تركيب عناصرها وتحديد معناها، ويدخل في هذا المفهوم كل الفنون والمهن والقدرات وتطبيقات العلوم.

وبقطع جازم يعتقد **ابن نبي** أنّ هذه العناصر الأربعة، هي التي بإمكانها أن تساهم في تحديد الثقافة وتركيبها وتحويلها إلى أسلوب حياة في المجتمعات، ولسنا بحاجة حسب رأيه إلى عنصر آخر، وأي إضافة ستكون من فضول الحديث الذي لا حاجة إليه.

ومن الممكن القول إنّ هذا التركيب للثقافة وتحديدها بهذه العناصر الأربعة، يمثل جوهر النظريّة الثقافيّة **لمالك بن نبي**، ومحور الاهتمام في هذه النظريّة.

وجميع الأحاديث والمحاضرات والكتابات التي كان يلقيها **ابن نبي** أو ينشرها حول الثقافة ومشكلة الثقافة، كانت تدور وتتصل بهذه النظريّة، وقد ظل **ابن نبي** يكرر الحديث عن هذه النظريّة، ويلفت النظر إليها باستمرار، ولا شك في أنه كان ملتفتاً إلى هذا التكرار وقاصداً له، وكأنه كان يحاول تعميم هذه النظريّة، والتعريف المستمر بها، وذلك لثقته الجازمة بها، وبفاعليتها وتكاملها، وباعتبار أنها تعبر عن رؤية جديدة غير مسبوقة من قبل.

مع ذلك يبقى أن تكرار **ابن نبي** في الحديث عن هذه النظريّة، كان مخلّا بعض الشيء، بحيث تظهر مؤلفاته وكأنها متشابهة مع بعضها إلى حد كبير، لا أقل في عدد منها.

ومن جهتي فقد توقفت كثيراً أمام هذه النظريّة، وذلك لمعرفة

مصادرها ومنابعها، خصوصاً وأن **ابن نبي** لم يشرح لنا كيف توصل إلى هذه النظريّة؟ وكيف تَعَرَّف عليها وقام بإبداعها وصياغتها؟ وكيف نضجت وتطورت عنده؟

وهذه الملاحظة تكاد تصدق على معظم أو جميع مؤلفات **ابن نبي** التي لا يوثقها بمصادر ومراجع، ولا يُظهر شيئاً من هذا القبيل إلّا نادراً، كما في كتابه (وجهة العالم الإسلامي)، حين تحدث في مقدمته عن كتاب (الاتجاهات الحديثة في الإسلام) للمستشرق الإنجليزي **هاملتون جيب** لكي يظهر التشابه معه في الموقف العام، ويتخذ منه كما يقول سنداً يؤيد به رأيه، ووصف هذا السند بأن له وزناً كبيراً[1].

ولا أدري إن كان **ابن نبي** قد تعمد عدم الإشارة إلى المصادر والمراجع أم لا؟ وما هي حكمته في ذلك؟ لأنه من الصعب الجزم بعدم وجود مثل هذه المصادر والمراجع.

وقد استوضحت هذا الأمر من الدكتور **عبد الصبور شاهين** حين التقيت به في مؤتمر إسلامي عقد في طهران عام 2002م، وهو الذي جمعته معرفة مبكرة مع **ابن نبي**، بعد وصوله إلى القاهرة، وقام بترجمة أوائل مؤلفاته من الفرنسية إلى العربية، وبدوره حدثني الدكتور شاهين عن هذه العلاقة، كيف بدأت وتواصلت، وكان جوابه عن سؤالي: أن **ابن نبي** كان يعتبر ما أنجزه من أفكار ونظريات ومفاهيم، أنها تأملات من عنده، ومن وحي فكره، وإبداع عقله.

وبعد نظر طويل وتأمل مستفيض، وجدت ما يمكن اعتباره نموذج قياس لتلك العناصر الأربعة في نظريّة **ابن نبي** الثقافيّة، وذلك

---

(1) مالك بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دمشق، دار الفكر، 2002م، ص17.

لوجود قدر من التشابه والتماثل بين ما أقصده بنموذج القياس وبين العناصر الأربعة، مع ما بينهما من تباعد زمني ومعرفي، بشكل لا يمكن معه تصور هذا القدر من العلاقة والتشابه.

وهذا النموذج يتحدد في أحد المباحث المهمة، وهو مبحث أقسام العلة الذي ينتمي إلى علمي الفلسفة والمنطق اليونانيين القديمين، حيث تقسم العلة إلى أربعة أقسام هي: العلة الغائية، والصورية، والفاعلية، والمادية.

فالعلة الغائية، ويعبر عنها المناطقة بقولهم ما له الوجود، وهي التي تحدد الدوافع والغايات، وهذا يشابه ويطابق ما يقصده **ابن نبي** بالمبدإ الأخلاقي الذي يقرر حسب رأيه الاتجاه العام للمجتمع، بتحديد الدوافع والغايات.

والعلة الصورية، ويعبر عنها المناطقة بقولهم ما به الوجود، وهي التي تحدد صورة الشيء ومظهره الخارجي، وهذا يشابه ما يقصده **ابن نبي** بالذوق الجمالي الذي يصوغ ويحدد صورة المبدإ الأخلاقي.

وعن هذا التشابه يقول **ابن نبي** في كتابه (مجالس دمشق) وهو يتحدث عن الذوق الجمالي: «أن تمنحنا الثقافة قيماً جمالية، إذ إن المجتمع الذي تأسس وتكونت وحدته على أساس أخلاقي، يتطلب صورة ومظهراً»[1].

والعلة الفاعلية، ويعبر عنها المناطقة بقولهم ما منه الوجود، وهي التي تحدد مبدأ الفعل والحركة، وهذا يشابه ما يقصده **ابن نبي** بالمنطق العملي.

---

(1) مالك بن نبي، **مشكلة الثقافة**، ص 85.

والعلة المادية، ويعبر عنها المناطقة بقولهم ما فيه الوجود، وهي التي تحدد ما يحتاج إليه الشيء من عناصر لينتقل من القوة إلى الفعل، وهذا يشابه ما يقصده **ابن نبي** بالتوجيه الفني أو الصناعة.

ولعل هذا أيضاً ما يفسر الجزم الذي يقطع به **ابن نبي** باكتمال المبادئ الأربعة التي قررها بصورة تامة، بحيث لا يمكن الإضافة أو الزيادة عليها بأي شيء آخر، ومصدر هذا الجزم ناشئ من تمامية تلك الأقسام الأربعة للعلة.

وما يقرب من إمكانية مثل هذا التشابه أو التطابق، وجود بعض الدلائل الجزئية والمتفرقة التي تصلح أن تكون قرينة على ذلك، كاستعمال كلمة المنطق في حديث **ابن نبي** عن المنطق العملي، والتفاتته إلى هذا الاستعمال، وما يمكن أن يترتب عليه من التباس، والذي أوضحه بقوله: «لسنا نعني بالمنطق العملي ذلك الشيء الذي دونت أصوله، ووضعت قواعده منذ أرسطو»[1].

مع العلم أن التقسيم المذكور للعلة ينسب إلى أرسطو، ويحتمل أنه أول من أشار إليه.

وما ينبغي أن يعرف هو أنّني لست بصدد التشكيك في نظريّة **ابن نبي**، أو التقليل من أهميتها وقيمتها، خصوصاً وأن **ابن نبي** كوّن هذه النظريّة بمضمون معرفي جديد وبديع، وهو المعروف بوصفه خبيراً بالثقافة وشؤونها ومسائلها، وهذا أمر لا خلاف عليه، وما كنت بصدده هو محاولة البحث عن منابع التفكير للنظريّة الثقافيّة عند **ابن نبي**.

---

(1) مالك بن نبي، **مجالس دمشق**، مصدر سابق، ص 110.

4

الثقافة بين العلم والحضارة

ترتكز النظريّة الثقافيّة عند **مالك بن نبي** على قاعدة تفكيك العلاقة بين الثقافة والعلم من جهة، وإدماج الثقافة بالحضارة من جهة أخرى.

فحين يشرح **ابن نبي** نظريته في الثقافة، فإنه يحاول التأكيد على إظهار الفروقات والتمايزات بين مكونات مفهوم الثقافة، ومكونات مفهوم العلم، وهذه القضية كانت واضحة في إدراكه، وهو شديد القناعة بها، لذلك ظل ينبه عليها ويلفت النظر إليها، كلما حاول تجلية مفهوم الثقافة، ذلك المفهوم الذي لا يمكن أن يكتسب قوة التحديد حسب رؤيته، إلّا من خلال الكشف عن الفروقات الدقيقة التي تميز مفهوم الثقافة عن مفهوم العلم.

ولعل منشأ هذه الضرورة هو ما يتصف به العلم من دقة ووضوح، وما تتصف به الثقافة من تعقيد وغموض، وهذا يعني أنّ إشكالية الالتباس ليست في العلم وإنما في الثقافة.

وإشكالية الثقافة لا يمكن تحليلها ومعالجتها إلّا من خلال اقترانها بالعلم، وكأن مهمة الثقافة هي أن تستقل عن العلم وتتمايز عنه، حتى يكون لها هويتها الخاصة، ومهمتها التي تنفرد بها عن العلم. لأن الثقافة شيء يختلف عن العلم، ومنطق الثقافة يختلف عن منطق العلم، وحكمة الثقافة تختلف عن حكمة العلم، ودون الكشف عن هذا الاختلاف يكون من الصعب معرفة منطق الثقافة وحكمتها.

ولهذا نجد أن في كل مرة تحدث فيها **ابن نبي** عن الثقافة، كان يبدأ أولاً برفع ما يسميه الخلط الذي يصفه بالخطير بين كلمة الثقافة

وكلمة العلم، وظل يكرر الحديث حول هذه الفكرة، ويتوسع فيه، سعياً نحو بلورتها وتنضيجها والتأكيد عليها.

ففي كتابه (شروط النهضة)، وهو من أسبق مؤلفاته التي تحدّث فيها عن نظريته في الثقافة، وقبل أن يشرح فكرته عن الثقافة اعتبر **ابن نبي** أنّ تحديد الثقافة لا أثر له إلا إذا زال ذلك الخلط الخطير الشائع في العالم الإسلامي بين ما تفيدانه كلمتا ثقافة وعلم[1].

وهذا الخلط لا يرتفع حسب رؤية **ابن نبي** إلّا بعد ربط الثقافة بالحضارة ربطاً وثيقاً، وعلى أساس هذا الربط تصبح الثقافة، كما يقول، نظريّة في السلوك، أكثر من أن تكون نظريّة في المعرفة، وبهذا يمكن قياس الفرق الضروري بين الثقافة والعلم[2].

وقد رجع **ابن نبي** مرة أخرى لهذه الإشكالية في كتابه (من أجل التغيير)، ليقدم حولها شرحاً أكثر تحديداً بعض الشيء، وكان منطلقه أيضاً وضع حد لما يصفه بالبلبلة الفكريّة المضرة جداً، والتي تجعل من كلمة ثقافة مرادفاً لكلمة علم، فالعلم حسب رأيه يعطي المعرفة، ويعطي اللباقة والمهارة، وفقاً للمستوى الاجتماعي الذي يتم عليه البحث العلمي، ويعطي امتلاك القيم التقنية التي تولد الأشياء. أما الثقافة فإنها تعطي السلوك والغنى الذاتي، الذي يتواجد على كل مستويات المجتمع، وتعطي امتلاك القيم الإنسانية التي تخلق الحضارة.

وتأسيساً على ذلك، يرى **ابن نبي** أنّ الثقافة والعلم ليسا مترادفين، والثقافة عنده تولد العلم دائماً، والعلم لا يولد الثقافة دوماً، ولا يمكن استبدال أحد المفهومين بالآخر.

---

(1) مالك بن نبي، **شروط النهضة**، ترجمة: عمر مسقاوي وعبد الصبور شاهين، دمشق، دار الفكر، 2000م، ص 88.

(2) المصدر نفسه، ص 88.

وهذا التمييز يعتبره **ابن نبي** أساسياً من زاويتين، من زاوية وضع برنامج يهدف إلى الارتفاع بثقافة بلد ما إلى أعلى مستوى من مستويات الحضارة، ومن زاوية فهم الظواهر الاجتماعية والسياسية ذات الأهمية الأساسية[1].

هذا من جهة الفروقات الكلية والعامة بين الثقافة والعلم، وأما من جهة الفروقات التفصيلية والأكثر تحديداً فقد تحدث عنها **ابن نبي** في كتابه (تأملات)، الذي قدّم فيه أوضح تحليل لعناصر نظريته في الثقافة ومكوناتها، بتأكيد الفروقات التي يصفها بالجوهرية بين الثقافة والعلم.

فحين تحدث عن المبدإ الأخلاقي، وهو العنصر الأول في نظريته الثقافيّة، أشار إلى ما بين الثقافة والعلم من فروقات من هذه الجهة، حيث رأى أن الثقافة تقوم بتحديد الصلات بين الأفراد، بينما يقوم العلم بتحديد الصلات الخاصة بالمفاهيم والأشياء. ويوضح **ابن نبي** هذا الفرق في تباين السلوك الذي يظهر بين الرجل العالم والرجل المثقف، فالرجل العالم حسب قوله قد يكون عنده إلمام بالمشكلة كفكرة، غير أنه لا يجد في نفسه الدوافع التي تجعله يتصورها عملاً، في حين أن الرجل المثقف يرى نفسه مدفوعاً، بالمبدإ الأخلاقي الذي يكوّن أساس ثقافته، إلى عمليتين: عمليّة هي مجرد علم، وعمليّة أخرى فيها تنفيذ وعمل.

ومن ناحية الذوق الجمالي، وهو العنصر الثاني في نظريته، أظهر **ابن نبي** فروقات أخرى بين الثقافة والعلم، حيث رأى أن العلم تنتهي مهمته عند إنشاء الأشياء وفهمها، بينما الثقافة تستمر في تجميل الأشياء وتحسينها، لهذا فإنه يرى أن الذوق الجمالي من أهم

---

(1) مالك بن نبي، **من أجل التغيير**، دمشق، دار الفكر، 2002م، ص 54.

العناصر الديناميكية في الثقافة؛ لأنه يحرك الهمم إلى ما هو أبعد من مجرد المصلحة.

ومن ناحية المنطق العملي، وهو العنصر الثالث، فإن تطبيق هذا العنصر يتضمن، كما يقول **ابن نبي**، فكرة الوقت والوسائل «البداغوجية» لِبَثِّ هذه الفكرة في السلوك، وفي أسلوب الحياة في المجتمع، ويعتبر أنّ هذا المبدأ سيزيد في وضوح الخلاف البعيد على حد وصفه بين الثقافة والعلم، وبالتالي بين الفرد المثقف والفرد العالم والمتعلم.

ومن ناحية التوجيه الفني أو الصناعة، وهو العنصر الرابع، ويقصد به أيضاً العلم الذي يعطي الوسائل، ويشرح كيفية تطبيق الأصول النظريّة للعمل، وهذا يعني أنّ **ابن نبي** يعتبر العلم جزءاً من الثقافة.

وبهذا يكون **ابن نبي** قد حسم رؤيته في تحليل ما بين الثقافة والعلم من فروقات وتحديدها، وانتهى إلى الانتصار بقوة للثقافة، والبرهنة على أنها ليست جزءاً أو رديفاً أو تابعةً للعلم، وإنما هي أكثر أهمية وفاعلية من العلم، معتبراً العلم عنصراً من عناصر الثقافة، وهذا يعني هيمنة الثقافة في نظريّة **ابن نبي** على العلم وتفوقها عليه.

والملاحظ هنا أنّ الجهد الأساس الذي بذله **ابن نبي** كان يتركز بصورة أساسية على تحديد فكرة الثقافة، وتفسير ذلك أن الثقافة بحاجة إلى ضبط وتحديد، بسبب ما يكتنفها من غموض وتعقيد، في حين أنّ العلم لا يكتنفه ما يكتنف الثقافة من غموض وتعقيد، لذلك فهو لا يحتاج إلى جهد كبير ليكون أكثر ضبطاً وتحديداً.

والملاحظة الأخرى التي تحتاج إلى تفسير هي أنّ **ابن نبي** قد

بذل جهداً واضحاً في الكشف عن الفروقات الأساس بين العلم والثقافة، لكن هذا الجهد لم يكن واضحاً بالقدر الكافي في الكشف عن الارتباط الذي يصفه **ابن نبي** بالوثيق بين الثقافة والحضارة، وكأن في إدراكه أنّ هذا الارتباط ليس بذلك التعقيد والغموض اللذين يراهما بين العلم والثقافة، وبالتالي فهو لا يحتاج إلى شرح مفصل أو موسع.

وأمام هذه الملاحظة، يمكن أن نضيف تفسيراً ثانياً عاماً وشاملاً، ويتحدد في اعتبار أنّ المنظومة الثقافيّة التي اشتغل عليها **ابن نبي** قائمة أساساً على العلاقة والربط بين الثقافة والحضارة، وهو ربط الذي يتجلى في مجموع أفكاره وتصوراته، كما صنفها وشرحها في مؤلفاته ومحاضراته، والتي تجعل من مفهوم الحضارة محوراً لها، وهو مفهوم عبر عن محوريته حين أطلق **ابن نبي** تسمية مشكلات الحضارة كعنوان معبر عن الإطار العام لجميع مؤلفاته وكتاباته، والثقافة في رؤيته هي مفتاح الحضارة، لهذا لم يكن في حاجة لأن يبذل جهداً في شرح هذا الربط بين الثقافة والحضارة.

5

الثقافة.. تعريف ومفهوم

من التحليل النفسي للثقافة، إلى التركيب النفسي لها، ومن الكشف عن الفروقات بين الثقافة والعلم، إلى الكشف عن الارتباط بين الثقافة والحضارة، وبعد مناقشات ومقاربات مستفيضة وناضجة لأفكار وتصورات حول الثقافة تنتمي إلى مدارس فكرية وفلسفية رأسمالية وماركسية، ينتهي **ابن نبي** إلى تعريف للثقافة يصفه بالشامل، ويحدده بصورة عمليّة، كما يقول، وهو أنها تعني (مجموعة من

الصفات الخلقية، والقيم الاجتماعية، التي تؤثر في الفرد منذ ولادته، وتصبح لا شعورياً العلاقة التي تربط سلوكه بأسلوب الحياة في الوسط الذي ولد فيه).

وبهذا التعريف تصبح الثقافة كما يرى **ابن نبي** ذلك المحيط الذي يشكل فيه الفرد طباعه وشخصيته، والمحيط الذي يعكس حضارة معينة، ويتحرك في نطاقه الإنسان المتحضر، ويعتبر **ابن نبي** أنّ هذا التعريف، يضم بين دفتيه فلسفة الإنسان، وفلسفة الجماعة، أي مقومات الإنسان، ومقومات المجتمع[1].

والمقصود بفلسفة الإنسان، تلك النزعة الفردية الحاكمة على الثقافة الغربية، والمؤثرة في تكوين رؤيتهم للثقافة، ففي الغرب كما يقول **ابن نبي** يعرِّفون الثقافة على أنها تراث الإنسانيات الإغريقية اللاتينية، بمعنى أنّ مشكلتها ذات علاقة وظيفية بالإنسان، والثقافة في رأيهم هي فلسفة الإنسان.

والمقصود بفلسفة الجماعة، تلك النزعة الاجتماعية الحاكمة على الثقافة الاشتراكية، والمؤثرة في تكوّن رؤيتهم للثقافة، ولهذا يعرِّفون الثقافة في البلاد الاشتراكية، كما يقول **ابن نبي**، على أنها ذات علاقة وظيفية بالجماعة، وهي في رأيهم فلسفة المجتمع.

ويرى **ابن نبي** أنّ هذين التعريفين يعدان من الوجهة التربوية مشتملين على فكرة عامة عن الثقافة، دون تحديد لمضمونها القابل لأن يُدخله التعليم في عقلية الجماعة[2].

وبحكم أنّ طبيعة المشكلة الثقافيّة في المجتمعات العربية

---

(1) مالك بن نبي، **مشكلة الثقافة**، ص 74.

(2) المصدر نفسه، ص 73.

والإسلامية تختلف كلياً من الناحية التاريخية والحضارية عن غيرها في المجتمعات الغربية والاشتراكية، لذا لا يمكن الأخذ بتعريف تلك المجتمعات للثقافة والاكتفاء به.

الأمر الذي يدعونا إلى أن نجد أنفسنا، كما يقول **ابن نبي**، منساقين مع طبيعة المشكلة الخاصة بالبلاد العربية والإسلامية إلى تطبيق منهج آخر، هو المنهج الذي يستخدم في تعريف الشيء المعقد.

والمقصود بهذا الشيء المعقد عند **ابن نبي** هو أننا لا يمكننا أخذ الثقافة بصورة واحدة، ولا يكفي كما يقول أن تكون صورتها لدينا مجموعة من الأفكار، أو مجموعة من الأفكار والأشياء على الطريقة الأمريكية، كما لا يكفي أن تكون انعكاساً للمجتمع على الطريقة الماركسية.

لذلك، وهذا ما يريد أن يصل إليه **ابن نبي**، نجد أنفسنا مضطرين إلى أن ننظر إلى المشكلة في اتجاهين، أو ثلاثة اتجاهات، حتى يتسنى لنا ضم عناصرها النفسية، وعناصرها الاجتماعية، ومن ثم تحديد العلاقة الضرورية بين هذه العناصر جميعها، وأخيراً لكي نصوغ هذه العلاقة صياغة تربوية وافية، تجعل التعريف قابلاً للتنفيذ[1].

ولكي نفهم هذا التعريف الذي طرحه **ابن نبي** للثقافة، ونمتلك القدرة على تكوين وجهات نظر حوله، نحتاج أولاً إلى تحليل عناصره ومكوناته، حتى يكون واضحاً ومتجلياً، وهو يتكون من العناصر التالية:

---

(1) مالك بن نبي، **مشكلة الثقافة**، ص 43.

أولاً: مجموعة من الصفات الخلقية: يبدأ تعريف الثقافة عند **ابن نبي** بهذا العنصر الأخلاقي، لأنه يعتقد أنّ أساس كل ثقافة هو بالضرورة تركيب وتأليف لعالم الأشخاص، وهذا التأليف يحدث طبقاً لمنهج تربوي يأخذ صورة فلسفة أخلاقية، والأخلاق والفلسفة الأخلاقية هي أولى المقومات في الخطة التربوية لأية ثقافة.

ثانياً: القيم الاجتماعية: يعتقد **ابن نبي** أنّ عالم الأشخاص لا يمكن أن يكون ذا نشاط اجتماعي فعال، إلّا إذا نُظم وتحول إلى تركيب اجتماعي، فالفرد المنعزل حسب رأيه لا يمكن أن يستقبل الثقافة، ولا أن يرسل إشعاعها. وفي المجال الاجتماعي فإن الأفكار والأشياء لا يمكن أن تتحول إلى عناصر ثقافية إلّا إذا تآلفت أجزاؤها وأصبحت تركيباً، فليس للشيء المنعزل أو الفكرة المنعزلة معنى أبداً.

ثالثاً: التأثيرات التي يتعرض لها الفرد منذ ولادته: يرى **ابن نبي** أنّ الفرد منذ ولادته يكون غارقاً في عالم من الأفكار والأشياء، التي يعيش معها في حوار دائم، فالمحيط الداخلي الذي ينام الإنسان في ثناياه ويصحو، والصورة التي تجري عليها حياتنا اليومية، تكوّن إطارنا الثقافي الذي يخاطب كل تفصيل فيه روحنا بلغة ملغزة، لكن سرعان ما تصبح بعض عباراتنا مفهومة لنا ولمعاصرينا، عندما تفسرها لنا ظروف استثنائية تتصل مرة واحدة بعالم الأفكار وعالم الأشياء وعالم العناصر.

رابعاً: العلاقة التي تربط سلوك الفرد بأسلوب الحياة في الوسط الذي ولد فيه: يرى **ابن نبي** أنّ مقاييسنا الذاتية التي تتمثل في قولنا هذا جميل وذاك قبيح، أو هذا خير وذلك شر، هذه المقاييس هي التي تحدّد سلوكنا الاجتماعي في عمومه، كما تحدد موقفنا أمام

المشكلات قبل أن تتدخل عقولنا، إنها تحدد دور العقل ذاته إلى درجة معينة، وهي درجة كافية تسمح لنا بتمييز فاعليته الاجتماعية في مجتمع معين. أي أنها تحدّد في الواقع المباني الشخصية في الفرد، كما تحدّد المباني الاجتماعية، أو ما أطلقنا عليه أسلوب الحياة.

هذا التعريف للثقافة ينطلق ويتأسس من طريقة النظر عند ابن نبي للثقافة التي يرى أنها جو من الألوان والأنغام، العادات والتقاليد، الأشكال والأوزان والحركات، التي تطبع على حياة الإنسان اتجاهاً وأسلوباً يقومان تصوره، ويلهمان عبقريته، ويغذيان طاقاته الخلاقة، وهما الرباط العضوي بين الإنسان والإطار الذي يحوطه.

وقد توقفت كثيراً أمام هذا التعريف، وبقيت أرجع إليه، وأقلب النظر فيه، فاحصاً ومتأملاً، وفي الأخير وجدت نفسي لا أقنع بهذا التعريف، ولا أراه لامعاً أو خلاقاً. فحين نقول: إن الثقافة هي مجموعة من الصفات الخلقية والقيم الاجتماعية، فالسؤال: ما هي هذه الصفات الخلقية التي تكون أكثر قرباً واتصالاً بالثقافة؟ وما هي أيضاً تلك القيم الاجتماعية؟ لأن الأخلاق تمثل حقلاً وعلماً مستقلين ومكتملين وقد يتقاطعان مع الثقافة، لكن هذا التقاطع بحاجة إلى ضبط وتحديد. وهكذا الحال مع القيم الاجتماعية التي تتصل بعلم الاجتماع أو بفلسفة القيم، وهما من الحقول المعرفية المستقلة والمكتملة أيضاً.

وكون هذه الصفات الخلقية والقيم الاجتماعية تؤثر في الفرد منذ ولادته فهذا التأثير تشترك فيه عناصر كثيرة ومتشابكة بشدّة، قد تتصل بالثقافة وتتقاطع معها بوجه من الوجوه، ولكن ليس بالضرورة بشكل مباشر وقريب.

وتصبح العلاقة التي تربط سلوك الفرد بأسلوب الحياة في الوسط الذي ولد فيه لا شعورية، وهذا يتصل بالثقافة كما يتصل بالنظام الاجتماعي العام الذي يفرض نمطاً سلوكياً، وأسلوباً في الحياة الاجتماعية.

وخلاصة القول إن هذا التعريف للثقافة يتصف بعمومية شديدة، ولعل منشأ هذه الصفة هو اهتمام **ابن نبي** في أن يكون التعريف شاملاً، كما أنه يفتقر إلى الضبط الدقيق والتحديد الصارم. ولا شك في أنّ هذه مهمة صعبة، وتزداد صعوبة في موضوع الثقافة بوجه خاص، وهذه الملاحظة لا تسلب صفة التعريف بالتأكيد، وإنما لا ترى فيه خاصية التعريف المحكم.

مع ذلك، يبقى هذا التعريف من التعريفات المعتبرة، والتي لابد من الرجوع إليها إلى جانب التعريفات الأخرى، وليس هو أيضاً التعريف الذي يتفوق على التعريفات الأخرى أو يتقدم عليها، وإنما قد يوازيها ويجاورها، ويمكن القول إن **ابن نبي** كان متميزاً في تحليله للثقافة، لكنه لم يكن بذلك التميز في تعريفه لها.

6

إلى أين وصلت نظريّة الثقافة عند ابن نبي؟

مثلت نظريّة الثقافة عند **ابن نبي**، واحدة من أشهر النظريات الثقافيّة التي ظهرت في المجال العربي المعاصر، وأكثرها خبرة ونضجاً وتماسكاً، واكتسبت تميزاً، خصوصاً مع غياب هذا النمط من النظريات من حيث الإبداع والاكتشاف على مستوى الدراسات الثقافيّة في العالم العربي.

مع ذلك بقيت هذه النظريّة بعد غياب **ابن نبي** على حالها، ولم تشهد تطوراً وتقدماً، أو تراكماً وتجدداً مهماً، لا من الناحية

المعرفية والمنهجية، ولا من الناحية التحليلية والنقدية، وانتهت إلى وضع جامد، وما زالت على هذا الحال من دون تحريك أو تجديد.

والذي كرس هذا الوضع الجامد هو طريقة التعاطي مع هذه النظريّة، ذلك التعاطي الذي لم يكن فعالاً من الناحية النقدية، أو معرفياً من الناحية التحليلية.

وفي المجال العربي يمكن تحديد ثلاثة اتجاهات في التعاطي مع نظريّة الثقافة عند **ابن نبي**، هذه الاتجاهات هي:

أولاً: الاتجاه الذي يتوافق مع النظريّة ويتناغم معها، ويدافع عنها، وينبهر بها أحياناً، وهذا هو الاتجاه الغالب في الدراسات والكتابات التي أنجزت حول أفكار **ابن نبي** ومنظومته الثقافيّة. وينطلق أصحاب هذا الاتجاه من أهمية الأفكار والمفاهيم والتصورات التي توصل إليها **ابن نبي** في مجالات الثقافة والحضارة والاجتماع وقيمتها وفاعليتها، وضرورة التعريف بها، والتواصل معها.

وإلى بداية تسعينات القرن العشرين، كان في تقدير البعض أنّ فكر **ابن نبي** يتعرض لنوع من الإهمال أو الإقصاء أو التعتيم، وهذا ما عبر عنه بعض الكتاب، وكان دافعاً لهم إلى إنجاز كتابات ودراسات حول فكره وسيرته.

ومن هؤلاء الدكتور **أسعد السحمراني** الذي خصص رسالته للدكتوراه حول **ابن نبي**، وكانت بعنوان (**مالك بن نبي** مفكراً إصلاحياً)، نشرها في كتاب عام 1984م، وعن اختياره لهذا الموضوع يقول الدكتور **السحمراني**: «لم يلقَ **مالك بن نبي** الاهتمام الكافي من الدارسين، مما حرم جيلاً من شعبنا من الاستفادة بفكره ومشروعه الإصلاحي، إنه من الصعب، لا بل من النادر، أن تجد

ذكراً له في الكتابات المتعددة والمتنوعة، أو أن تقرأ لكاتب أعطاه بعضاً من حقه، لقد كان اختيارنا للموضوع توخياً للفائدة، وإبراز الأسس لمشروع إصلاحي عند واحد من المغمورين»[1].

وكذلك حين يشرح الدكتور **سليمان الخطيب** دوافع اختياره للكتابة عن ابن نبي في رسالته للدكتوراه يقول: «إن هناك ما يمكن أن نطلق عليه مؤامرة الصمت والتجاهل، تجاه فكر مالك بن نبي، ونشره في ربوع العالم الإسلامي، وذلك يدل على أهمية هذا المفكر التي تحاول الدوائر العلمانية والتغريبية أن يظل في منأى عن التناول والتحليل»[2].

ويرى الدكتور **الخطيب** أنّ النخب المثقفة في العالم الإسلامي لا تعرف إلّا القليل من فكر ابن نبي وإسهاماته الثقافيّة، فما بالنا بالقاعدة الشبابية التي تجهله كلية.

وفي عام 1990م نشر الدكتور **وجيه كوثراني** مقالة بعنوان (لماذا العودة إلى مالك بن نبي)، دعا فيها إلى العودة والقراءة الجديدة لفكر ابن نبي، والتي تحتمها حسب رأيه، اعتبارات عديدة منها أنّ مالك بن نبي في فهمه وتمثله للثقافة الإسلامية في أبعادها الإنسانية والعالمية، لم ترق [أفكاره] لا لمثقفي التيار القومي، ولا لمثقفي التيار الإسلامي آنذاك، وبقيت محاصرة أو على هامش الفعل السياسي، وأنه لم يقرأ جيداً وبموضوعية، لا في زمن فكره، زمن

---

(1) أسعد السحمراني، **مالك بن نبي مفكراً إصلاحياً**، بيروت، دار النفائس، 1984م، ص 8.

(2) سليمان الخطيب، **فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي**، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1993م، ص 8.

ثورات العالم الثالث القومية والوطنية، ولا في الزمن اللاحق، زمن الثورات الإسلامية والصحوات الإسلامية الجديدة[1].

ومن طبيعة هذه الدوافع أنها تحدد طريقة للتعاطي مع أفكار **ابن نبي** يغلب عليها جانب الاهتمام بالتعريف والتبليغ والتبشير، وهذا هو الجهد الأساس الذي قام به من يصنفون على هذا المنحى، وقد أنجز هؤلاء قسطاً كبيراً من ذلك الدور، بحيث لم تعد هذه المهمة بذلك الإلحاح الذي كانت عليه من قبل.

لهذا كان من المفترض أن تظهر قراءات جديدة تحاول الإضافة إلى ما قدمه **ابن نبي** والبناء عليه، والعمل على تطوير نظرياته وأفكاره وتجديدها، والتعاطي النقدي معها أيضاً، وهذا الذي لم يحدث. لهذا فإن بقاء مثل هذه القراءات التبجيلية، والاهتمامات التعريفية والتوصيفية لم يعد فعالاً في التعاطي مع أفكار **ابن نبي**.

ثانياً: الاتجاه الذي يتعارض مع نظريّة **ابن نبي**، وعموم منظومته الثقافيّة، وقد حاول أصحاب هذا الاتجاه الكشف عن بعض الأخطاء والعيوب الفكريّة والثقافيّة في مؤلفات **ابن نبي**، ولفت الأنظار إليها، ربما بقصد الحد من توسع أفكاره وامتدادها من جهة، والحد من جاذبية هذه الأفكار ولمعانها من جهة أخرى.

وهذه الأخطاء والعيوب المقصودة هي أفكار ومفاهيم كانت تفسر بطرق ملتبسة عند هؤلاء، ومن هذه المفاهيم التي تركز عليها النظر، مفهوم القابلية للاستعمار، الذي فسره البعض على أنه يتضمن تبريراً للاستعمار، أو يدعو لمهادنته.

---

(1) وجيه كوثراني، **«لماذا العودة إلى مالك بن نبي؟ الذاكرة والنسيان والتواصل في المشروع العربي الإسلامي»**، مجلة رسالة الجهاد، ليبيا، السنة الثامنة، العدد 86، مارس 1990م.

في حين أنّ ابن نبي يفسر هذا المفهوم على خلفية أنّ الاستعمار هو نتيجة وليس سبباً، والمشكلة عندنا هي في الذات وليس في الاستعمار نفسه، وحسب قوله: أخرجوا الاستعمار من نفوسكم يخرج من أرضكم.

وهكذا النظر لمفهوم التراب، الذي اعتبره ابن نبي أحد عناصر مركب الحضارة، إلى جانب عنصري الإنسان والوقت، فقد فسره البعض على خلفية أنّ ابن نبي يبالغ في أهمية الجانب المادي في بناء الحضارة. وهكذا النظر أيضاً إلى مبدإ الذوق الجمالي الذي عده ابن نبي من عناصر مركب الثقافة، وفسره البعض على أنه من ملامح تأثر ابن نبي بالفكر الغربي الذي يبالغ في تقديس مفهوم الجمال.

والملاحظ على أصحاب هذا الاتجاه أنهم لم يقدّموا نقداً معرفياً لنظريّة الثقافة عند ابن نبي ولمنظومته الثقافيّة بصورة عامة، ولم يساهموا في تطوير أو تحريك التعامل النقدي، والنظر التحليلي، أو حتى القراءة العلمية والمعرفية لأفكار ونظريات ابن نبي.

وأساساً، لم تكن هذه هي دوافع أصحاب هذا الاتجاه، ولم تظهر هذه الملامح على كتاباتهم. والبعض منهم كان ينطلق من دوافع سياسية، على خلفية علاقة ابن نبي مع حكومة عبد الناصر في مصر، بعد انتقاله إليها قادماً من فرنسا عام 1956م، هذه العلاقة ألّبت عليه بعض الفئات الإسلامية التي كانت على خلاف سياسي مع حكومة عبد الناصر.

وهناك بعض الجهات التي لم تكن تريحها جاذبية أفكار ابن نبي خصوصاً بين أوساط المثقفين الشباب، حيث وجدت في أفكاره منافساً أو مزاحماً لأفكارها ولخطها الفكري.

والمثال الذي يصنفه البعض على هذا المنحى، كتاب (الفكر

الإسلامي المعاصر.. دراسة وتقويم) لغازي التوبة الصادر عام 1977م، وهو الكتاب الذي اعتبرته مجلة الشروق الإسلامي الصادرة في الولايات المتحدة الأمريكية في مقالة نشرتها عن **مالك بن نبي** عام 1985م، بأنه قد ساهم وبشكل واضح الأثر في صد الشباب عن الإقبال على **ابن نبي**، وذلك نتيجة تقويمه المتحامل عليه.

ثالثاً: الاتجاه الذي يتجاهل نظريّة **ابن نبي** ومنظومته الثقافيّة، ولا يحاول الاقتراب منها، أو الاحتكاك بها، بأية صورة كانت، بما في ذلك الصورة النقدية، فلم يتطرق الدكتور **سمير أمين** لهذه النظريّة، أو لصاحبها في كتابه (نحو نظريّة للثقافة)، وهكذا الدكتور **محمد عابد الجابري** في كتابه (المسألة الثقافيّة في الوطن العربي)، والدكتور **محمد أركون** في كتاباته حول الإسلاميات المعاصرة، وهكذا العديد من الدراسات والكتابات العربية الأخرى.

وهذا التجاهل من الصعب التبرير له، خصوصاً وأن هؤلاء لم يقدموا نظريات تتجاوز نظريّة **ابن نبي** في الثقافة أو تتفوق عليها. وفي الوقت الذي كان فيه هؤلاء أو بعضهم يتثاقفون مع النظريات الغربية، ويرجعون إلى أفكار المفكرين الغربيين، كانوا في المقابل يتجاهلون النظريات والأفكار التي تنتسب إلى المفكرين الإسلاميين، ومنهم **مالك بن نبي** الذي من الصعب تجاهل نظريته في الثقافة.

وقد أثر هذا التجاهل على تحريك منهجية التعاطي النقدي مع هذه النظريّة، أو تحريكها بصور مختلفة، وبمنهجيات العلوم الإنسانية والاجتماعية، التي يرجع إليها أولئك المفكرون العرب، ويتقنون التعاطي معها، والاستفادة منها.

لهذا ظلت نظريّة الثقافة عند **ابن نبي** جامدة، وما زالت على هذا الوضع دون الإضافة عليها، أو الانطلاق منها نحو بناء أفكار جديدة، أو إبداع ما هو أرقى منها، أو حتى العمل على تكميلها وتكاملها.

والذين ورثوا أفكار **ابن نبي** ونظرياته ظلوا يمجدونه ويعرِّفون به، ويدافعون عنه أمام خصومه ومنتقديه، ولكن لم يظهر من هؤلاء من يضيف إلى أفكاره ونظرياته، أو يجدد فيها، أو يبدع من خلالها، أو يكملها أو غير ذلك.

ومن جانب آخر، ما زال العالم العربي، وفي نطاق الفكر الإسلامي بوجه خاص، يفتقر إلى نظريات في الثقافة، يمكن لها أن تنازع أو تزاحم أو تحل مكان نظريّة **ابن نبي** في الثقافة. ومن بعد **ابن نبي** لم تظهر نظريّة في الثقافة تنتمي إلى المنظومة الإسلامية، الأمر الذي يكشف عن ضعف شديد ينبغي العمل على تداركه، والتغلب عليه، من خلال مضاعفة الاهتمام بحقل الدراسات الثقافيّة، وبحقل العلوم الإنسانية والاجتماعية.

وما ينبغي أن يُعرَف، هو أنني في هذا السياق من القراءة والتحليل لم أكن بصدد التقليل من أهمية نظريّة الثقافة عند **ابن نبي** وقيمتها، وإنما كنت بصدد السعي نحو ألّا تصل هذه النظريّة إلى حالة من الجمود والتوقف، أو نصل نحن إلى حالة التوقف عن الإبداع والتجديد، الأمر الذي يتطلب تغيير طريقة التعاطي، ومنطق التعامل مع نظريّة **ابن نبي** ومنظومته الثقافيّة بشكل عام، من أجل قراءة معرفية جديدة.

الفصل الثالث

الثقافة والحضارة
قراءة في نظريّة علي عزت بيجوفيتش

1

الإسلام بين الشرق والغرب

لعل الذين اطلعوا على كتاب (الإسلام بين الشرق والغرب)، قد خرجوا بنظرة جديدة إلى مؤلِّفه **علي عزت بيجوفيتش**، الذي ظهر في هذا الكتاب بشخصية المفكر اللامع، والملم بمنظومات الأفكار والفلسفات العالمية الكبرى، والناقد لها في الوقت نفسه، بتمكن ودراية، والمحيط معرفياً بالثقافتين الإسلامية والأوروبية، وبالديانتين الإسلامية والمسيحية، وكيف أنه صاحب فكرة ونظريّة تنتمي إلى الفكر الديني، وإلى الفلسفة الإسلامية تحديداً.

وتتصف نظريّة **علي عزت بيجوفيتش** بنزعة إنسانية وأخلاقية أصيلة وعميقة، تولي الاهتمام بصورة أساسية إلى الجانب الذي يطلق عليه بالجانب الجُوّاني أو الحياة الجُوّانية، وهي التسمية التي ارتبطت في وقت سابق بالدكتور **عثمان أمين**، وظهرت في محاضراته التي ألقاها في جامعة القاهرة في خمسينات القرن العشرين، ونشر حولها كتاباً في بداية الستينات. وقد التفت إلى هذه الملاحظة مترجم الكتاب **محمد يوسف عدس**، وأشار إلى هذا التشابه في هامش

الكتاب، واعتبر أنّ هناك تطابقاً في المعنى بين ما يقصده **بيجوفيتش**، وما يراه **عثمان أمين** لمفهوم الجوانية.

ويختلف كتاب (الإسلام بين الشرق والغرب)، عن الكتاب السابق عليه الذي حمل عنوان (الإعلان الإسلامي) الصادر عام 1981م، في أنه ليس كتاباً ينظر إلى الإسلام من الداخل، وإنما يحاول اكتشاف موقع الإسلام في إطار الفكر العالمي.

وإذا كان كتاب (الإعلان الإسلامي)، هو خطاب إلى الذات متوجّه إلى المسلمين والعالم الإسلامي، فإن كتاب (الإسلام بين الشرق والغرب)، هو خطاب إلى الآخر متوجّه إلى العالم وثقافاته. ويهدف الكتاب الأول إلى نهضة المسلمين وتجديد العالم الإسلامي، في حين يهدف الكتاب الثاني إلى الحديث عن الإسلام ناظراً إلى العالم، وبوصفه يمثل طريقاً ثالثاً بين أيديولوجيات الشرق والغرب.

ولأن الكتاب الأول متوجّه إلى الذات، لذلك فهو يخلو من المقارنات ونظم البراهين والاستدلالات، التي اتصف بها الكتاب الثاني بوصفه متوجّهاً إلى الآخر. لهذا فإن حكمة الكتاب الأول، تختلف عن حكمة الكتاب الثاني، ومنطق التفكير في الكتاب الأول، يختلف عن منطق التفكير في الكتاب الثاني، والطور الفكري الذي ينتمي إليه الكتاب الأول، يختلف عن الطور الفكري الذي ينتمي إليه الكتاب الثاني. وهكذا الاختلاف من جهة طبيعة الرؤية إلى العالم، واتجاهات النظر إلى الثقافات والأفكار الدينية والإنسانية. لهذه الخلفيات والأبعاد، فإن الكتاب الثاني يعد أكثر نضجاً وعمقاً ورحابة من الكتاب الأول.

من جهة أخرى، فإن كتاب (الإسلام بين الشرق والغرب) في أهميته وقيمته وعمقه، يمكن أن يُصنَّف على ذلك النسق من الكتابات الهامة والمتميزة، والتي حاولت أن تبرهن بكفاءة عالية على تميز

الأفكار الإسلامية مقارنة بالأفكار الأوروبية الحديثة، وكانت لهذا النسق من الكتابات تأثيرات فكرية في تكوينات النخب الفكريّة والدينية في العالم العربي والإسلامي.

ومن هذه الكتابات التي تصنف على هذا النسق، وتنتمي إلى القرن العشرين، كتاب (تجديد التفكير الديني في الإسلام) للدكتور **محمد إقبال**، وكتاب (فلسفتنا) للسيد **محمد باقر الصدر**، وكتاب (الفكر الإسلامي مواجهة حضارية) للسيد **محمد تقي المدرسي**، وكتاب (الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي) للدكتور **محمد البهي**، إلى جانب كتابات أخرى.

ومع أنّ كتاب **بيجوفيتش** لا يقل أهمية عن هذه الكتابات، إلا أنه لم يكتسب شهرة كبيرة، وتداولاً واسعاً حتى بين النخب المثقفة العربية والإسلامية، ولم يكن له من التأثير والامتداد الواضح والمفترض، وبالشكل الذي يقارن مع تلك المؤلفات.

ومتى ما عرف هذا الكتاب سيكون له كثير من الأهمية والتأثير الواسعين؛ لأن له هذه الطبيعة والقابلية على التأثير بحكم نزعته الإنسانية والأخلاقية، وتنوع علومه ومعارفه، وعمقه الفكري، وتجلياته المعنوية.

كما أنّ هذا الكتاب شديد الشبه بتلك المؤلفات التي تظهر تنوعاً في العلوم والمعارف، وكثافة في الحقائق والأفكار، وهو من هذه الناحية شديد الشبه تحديداً بكتاب المفكر الألماني **أزوالد إشبنغلر** (تدهور الغرب)، الذي يتصف بتنوع علومه ومعارفه وكثافتها. ولعل بيجوفيتش كان يقتفي أثر هذا الكتاب، أو هكذا ظهر لي، وسجلت ملاحظة في هذا الشأن، ولاحقاً عرفتُ أنّ بيجوفيتش التحق بمدرسة

ثانوية في **سراييفو** كانت تتبنى منهجاً أكاديمياً على نمط المناهج الألمانية، وما يقرب هذه الملاحظة إلى الأذهان هو أنّ الأفكار الألمانية شهدت حضوراً وتداولاً وتأثيراً في مجتمعات الاتحاد اليوغسلافي السابق.

ويُعدُّ كتاب **بيجوفيتش** من هذه الجهة ثرياً، فهو يضم معارف تنتمي إلى حقول الفكر والفلسفة والدين والأخلاق والاجتماع والفن وغيرها، وقليلة هي المؤلفات الإسلامية التي تتجلى فيها هذه السمة. ولعل القصد من هذا التنوع في المعارف هو توسيع آفاق الأفكار، وإحكام البراهين، وتوثيق الاستدلالات، والكشف عن خبرة المؤلف واتساع معارفه، وإظهار العمل بالكفاءة والموثوقية، ويضفي على الكتاب من جهة أخرى متعة القراءة، ويضاعف من أهميته وقيمته.

وأظن أنّ معظم الذين سيطلعون على هذا الكتاب، سيتوقفون ويتساءلون عن رؤية **بيجوفيتش** لفكرة الثقافة ومفهومها، وسيجدون في هذا المفهوم ما يلفت النظر لكونه غريباً بعض الشيء عما هو سائد ومتداول من تعريفات وتحديدات لمفهوم الثقافة. وقد يجد هؤلاء أو بعضهم صعوبة في تفسير ما ذهب إليه **بيجوفيتش** لفكرة أو مفهوم الثقافة، وطبيعة ما يقصده بصورة محددة.

ولعل منشأ هذه الصعوبة أنّ **بيجوفيتش** لم يشرح كيف توصل إلى هذه الرؤية حول الثقافة؛ لكنه شرح السياق العام الذي تلتقي فيه هذه الرؤية وتتناغم معه، ومن خلال هذا السياق سنحاول تكوين المعرفة والفهم لفكرته عن الثقافة.

2

الثقافة والحضارة

لقد ظهر **بيجوفيتش** في كتابه (الإسلام بين الشرق والغرب)، صاحبَ رؤية أو فكرة حول الثقافة التي خصص لها فصلاً في كتابه، شرح فيه هذه الفكرة مقارنة بفكرة الحضارة، وتوسع في شرحها، وجعلها متصلة بمعارف وخبرات متعددة، خرج بها عن رتابة الدراسات التي تتناول هذا الموضوع وجمودها، وعن التبعية والتقليد للنظريات والتصورات الغربية التي تكاد تهيمن، وتفرض هيمنتها وسطوتها على هذا المجال من الدراسات.

مع ذلك لم تكتسب نظريّة **بيجوفيتش** اهتماماً لافتاً من الكتّاب والباحثين والمشتغلين بحقل الثقافة والدراسات الثقافيّة، ونادراً ما يتم التطرق إليها، والحديث عنها، والاحتكاك بها بصورة من الصور، نقداً أو تحليلاً أو توصيفاً أو غير ذلك، من هنا كانت أهمية الحديث عن هذه النظريّة في إطار العلاقة بين الثقافة والحضارة.

ومنذ البداية ومن دون مقدمات منهجية أو معرفية حسم **بيجوفيتش** فكرته في تناقض الثقافة والحضارة وتعارضهما، وحدد لكل منهما مساراً تاريخياً ودينياً وأخلاقياً متباعداً ومتعارضاً باضطراد، وظل يركز ويرسخ هذا المعنى الذي ينتصر فيه إلى الثقافة انتصاراً نهائياً وحاسما، وينتقد في المقابل وبشدّة فكرة الحضارة.

وينطلق **بيجوفيتش** من موقف فلسفي له علاقة بطبيعة الرؤية إلى الإنسان والدين والحياة والكون، في تحديد تصور كلي ونهائي لكل من الثقافة والحضارة؛ لكي يقطع بينهما قطعاً نهائياً وجازماً.

لهذا حاول **بيجوفيتش** أن يرجع بهذه القضية إلى بداية ظهور

الإنسان، أو بداية تشكّل النظرة إليه، تلك النظرة التي شهدت انقساماً وصفه بثنائية الأداة والعبادة. أو هكذا حاول **بيجوفيتش** تصويره ومقاربته، والنظر إليه من خلال هذه الثنائية، وحسب قوله «هناك حقيقتان متعارضتان ارتبطتا بظهور الإنسان، هما الأداة الأولى، والعبادة الأولى»، ويرى **بيجوفيتش** أنّ العبادة والأداة تمثلان طبيعتين وتاريخين للإنسان، تاريخ هو دراما إنسانية، تبدأ من المرحلة التمهيدية لوجود الإنسان في الجنة، ثم تتطور خلال انتصار فكرة الحرية، وتنتهي بيوم الحساب في الآخرة، وهي الوازع الأخلاقي للتاريخ. أما الثاني فهو تاريخ الأدوات أو تاريخ الأشياء الذي ينتهي بالدخول في المجتمع الطبقي، وقصور الطاقة، شأنه في ذلك شأن بقية العالم المادي. هذان التاريخان لهما العلاقة نفسها بين العبادة والأداة، وهي العلاقة نفسها التي بين الثقافة والحضارة[1].

وبقدر ما تسهم هذه الرؤية في الكشف عن منطق الفهم والتحليل عند **بيجوفيتش** لفكرته عن الثقافة والحضارة، بقدر ما تسهم أيضاً في إضفاء قدرٍ من الغموض على فكرته؛ لأنه لم يحدد على وجه الدقة علاقة الثقافة والحضارة، بالعبادة والأداة.

ويتمّم **بيجوفيتش** رؤيته الميتافيزيقية للثقافة حيث يربطها بعالم السماء، والمُثل العليا، في حين يربط الحضارة بعالم الأرض، أو الطبيعة والعناصر المادية، فالثقافة عنده تُعنى «بعلاقة الإنسان بتلك السماء التي هبط منها، وكل شيء في إطار الثقافة، إما تأكيد أو رفض أو شك أو تأمل في ذكريات ذلك الأصل السماوي للإنسان،

---

(1) علي عزت بيجوفيتش، **الإسلام بين الشرق والغرب**، ترجمة: محمد يوسف عدس، بيروت، مؤسسة العلم الحديث، 1994م، ص93.

فالثقافة تتميز بهذا اللغز، وتستمر هكذا خلال الزمن في نضال مستمر لحل هذا اللغز»[1].

وأما الحضارة عنده فهي: «استمرار للحياة الحيوانية ذات البعد الواحد، والتبادل المادي بين الإنسان والطبيعة، وهذا الجانب من الحياة يختلف عن الحيوان فقط في الدرجة والمستوى والتنظيم، ووظيفة الإنسان هنا أن يتعامل مع سلع الطبيعة، ويغير العالم بعمله وفقاً لاحتياجاته»[2].

ومن المرحلة التمهيدية لوجود الإنسان في الجنة، إلى علاقة الإنسان بتلك السماء التي هبط منها، يتابع **بيجوفيتش** نسق الأطوار التي حددها بطريقة متدرجة، ويصل إلى الدين، ومن ثم إلى الإنسان، وإلى العالم الداخلي للإنسان، وفي كل هذه الأطوار حاول **بيجوفيتش** أن يظهر الفوارق الفاصلة والمتباعدة بين الثقافة والحضارة.

فمن جهة العلاقة بالدين والإنسان، يقول **بيجوفيتش**: «الثقافة هي تأثير الدين على الإنسان، أو تأثير الإنسان على نفسه. بينما الحضارة هي تأثير الذكاء على الطبيعة أو العالم الخارجي. الثقافة معناها الفن الذي يكون به الإنسان إنساناً، أما الحضارة فتعني فن العمل والسيطرة وصناعة الأشياء صناعة دقيقة. والثقافة هي الخلق المستمر للذات، أما الحضارة فهي التغيير المستمر للعالم. وهذا هو تضاد الإنسان والشيء، الإنسانية والشيئية»[3].

ومن جهة العلاقة بالعالم الداخلي للإنسان، أو بين الحياة

---

(1) علي عزت بيجوفيتش، مصدر سابق، ص94.

(2) المصدر نفسه، ص94.

(3) المصدر نفسه، ص94.

البرانية والحياة الجوانية للإنسان، يرى **بيجوفيتش** أنّ «الحضارة في خلقها الدائم لضرورات جديدة، وقدرتها على فرض الحاجة على من لا حاجة له، تعزز التبادل المادي بين الإنسان والطبيعة، وتغري الإنسان بالحياة البرانية على حساب حياته الجوانية، هذه سمة في جبلة الحضارة. أما الثقافة وفقاً لطبيعتها الدينية فتميل إلى التقليل من احتياجات الإنسان، أو الحد من درجة إشباعها، وبهذه الطريقة توسع في آفاق الحرية الجوانية للإنسان»[1].

ومن ثنائية الأداة والعبادة يصل **بيجوفيتش** إلى ثنائية أخرى يستند إليها في تأكيد الفوارق بين الثقافة والحضارة وتعميقها، وهي ثنائية التعليم والتأمل، حيث ينسب الحضارة إلى التعليم، وينسب الثقافة إلى التأمل، ويربط التعليم بالطبيعة، ويربط التأمل بجوانية الإنسان، وحسب رأيه فإن «الحضارة تعلم، أما الثقافة فتنور، تحتاج الأولى إلى تعلم، أما الثانية فتحتاج إلى تأمل»[2].

وحين يفرق **بيجوفيتش** بين التأمل والتعلم، يرى أنّ التأمل هو «جهد جُواني للتعرف على الذات، وعلى مكان الإنسان في العالم، وهو نشاط جد مختلف عن التعلم، وعن التعليم وجمع المعلومات عن الحقائق وعلاقتها بعضها ببعض، ويؤدي التأمل إلى الحكمة والكياسة والطمأنينة، وإلى نوع من التطهير الجواني»[3]. وأما التعليم فإنه حسب نظره يواجه «الطبيعة لمعرفتها ولتغيير ظروف الوجود، ويطبق العلم الملاحظة والتحليل والتقسيم والتجريب والاختبار. بينما يُعنى التأمل بالفهم الخالص... ويمنح التأمل قوة على النفس، أما

---

(1) علي عزت بيجوفيتش، مصدر سابق، ص96.

(2) المصدر نفسه، ص98.

(3) المصدر نفسه، ص98.

العلم فإنه يعطي قوة على الطبيعة، وتعليمنا في المدارس يزكي فينا الحضارة، ولا يساهم بشيء في ثقافتنا»[1]، وهذا التعارض بين التأمل والتعليم، يكرر نفسه في التعارض بين الإنسان والعالم، بين الروح والذكاء، وبين الحضارة والثقافة.

وقد ظل **بيجوفيتش** يتابع الحديث عن الفوارق بين الثقافة والحضارة، تأكيداً لهذه الفوارق، وانتصاراً لفكرة الثقافة، ومن هذه الفوارق ما يتجلى حسب تسميته يبن ثنائية التعليم التقني والتعليم الكلاسيكي، ويرى أن التعليم التقني يعتمد على الفكر، بينما يعتمد التعليم الكلاسيكي على الجانب الإنساني، وأن التعليم التقني موجه لغاية محددة بإحكام، واهتمامه منصب بالسيطرة على الطبيعة أو العالم الخارجي، أما التعليم الكلاسيكي فعلى العكس من ذلك؛ حيث يبدأ وينتهي عند الإنسان.

لهذا يرى **بيجوفيتش** أنّ «معضلة التعليم التقني في مقابل التعليم الكلاسيكي ليست معضلة فنية، وإنما هي مسألة أيديولوجية تكمن وراءها فلسفة معينة. ففي هذين النوعين من التعليم ينعكس التضاد بين الثقافة والحضارة بكل ما يترتب عليه من نتائج»[2].

وهكذا لم يتوقف **بيجوفيتش** عن كشف الفوارق بين الثقافة والحضارة، بالعودة إلى ثنائيات تنتمي إلى مجالات متعددة، فقد أشار إلى هذه الفوارق من خلال ثنائية الريف والمدينة، وثنائية الدين والثورة.. وغيرها من ثنائيات أخرى.

---

(1) علي عزت بيجوفيتش، مصدر سابق، ص99.

(2) المصدر نفسه، ص102.

3

الثقافة والدين

إن الكشف عن العلاقة بين الثقافة والدين هو الذي يرفع الالتباس والغموض في نظريّة **بيجوفيتش** عن العلاقة بين الثقافة والحضارة، فهو يرى أنّ الثقافة تتطابق مع الدين وتتماهى معه، أو أنها تتناغم مع الدين وتتوافق معه، أو أنها تنتصر إلى الدين وتدعو إليه، وكأنه يريد من الحديث عن الثقافة الحديث عن الدين، أو أنه يريد أن ينتصر إلى الدين من خلال فكرة الثقافة، أو أنه يريد أن يرسخ فكرة العلاقة أو الاندماج بين الثقافة والدين، وجميع هذه التصورات ممكنة ولها أساس في نظريّة **بيجوفيتش** حول الثقافة.

والعلاقة بين الثقافة والدين هي التي تفسر هذا الانتصار الشديد عند **بيجوفيتش** لفكرة الثقافة، وانحيازه المطلق لها. مع ذلك لم يكشف **بيجوفيتش** هذه العلاقة بصورة واضحة، بحيث يكون من السهولة فهمها وإدراكها، ولم يقدم تفسيراً برهانياً يحدد من خلاله بشكل مقنع ومتماسك هذا النمط من العلاقة، والارتباط الشديد بينهما. خصوصاً وأن هذه العلاقة ليست بذلك التلازم والوضوح في مجال الثقافة والدراسات الثقافيّة، ولا يمكن فهمها بسهولة بعدما شهدت تفككاً وتراجعاً، حيث أصبحت الثقافة في اتجاه، والدين في اتجاه آخر، وتوقف الاهتمام بالحديث عنها عند المشتغلين بالثقافة والدراسات الثقافيّة.

كما أنّ العلاقة التي يفترضها **بيجوفيتش** بين الحضارة والإلحاد، وبين الحضارة والطبيعة، والحضارة والمادية، والحضارة والشيئية هي التي تفسر موقفه من فكرة الحضارة، ونقده الجذري والصارم لها.

وقد ظل **بيجوفيتش** يلفت النظر باستمرار إلى هذه القضية قاطعاً

ومتمسكاً بها، وأعطاها مقام النظريّة، بقوله: «والنظريّة هي أنه بحكم المنطق الداخلي للأشياء، يتوازى كل من التطور والحضارة والعلم والطوبيا مع الإلحاد، بينما يتوازى الخلق والثقافة والفن والأخلاق مع الدين»[1].

ومن خلال فصول الكتاب الستة التي تحدث فيها عن الثقافة والحضارة، نرى أن القسم الأول من الكتاب يناقش موقف الدين والإلحاد من قضية أصل الإنسان، والقضايا الأخرى المتصلة بها. وهذا يعني أنّ المفهوم المعياري والقيمي عند بيجوفيتش هو مفهوم قائم على ثنائية الدين والإلحاد، الثنائية التي يفسر على أساسها، ويصدر من خلالها أحكامه على القضايا التي عالجها في مقدمات الفصول الستة لكتابه، وهي قضايا الخلق والتطور، الثقافة والحضارة، ظاهرة الفن، الأخلاق، الثقافة والتاريخ، الدراما والطوبيا.

وعلى أساس هذا المنطق يرى بيجوفيتش أنّ التناقض بين الثقافة والحضارة يقوم على تعارض أساسي بين الضمير والعقل، بين الوجود والطبيعة، وعلى المستوى العملي بين الدين والعلم، أما لماذا العلم؟ فلأنه يرى أنّ الإلحاد يقر العلم والتقدم بسبب ما ينطوي عليه في جوهره ـ كما يقول ـ من إنكار للإنسان.

ويتحدد الموقف الصارم عند بيجوفيتش حين يرى أنّ كل ثقافة مؤمنة في جوهرها، وكل حضارة ملحدة. وقياساً على ذلك يعتقد بيجوفيتش أنّ العلم لا يصل ولا يؤدي إلى الأبعاد الإنسانية، وليس بينه وبين الثقافة من حيث المبدإ شيء مشترك، وأن الدين في حد ذاته لا يؤدي إلى التقدم[2].

---

(1) علي عزت بيجوفيتش، مصدر سابق، ص40.

(2) المصدر نفسه، ص40.

وحسب شرح المترجم **محمد يوسف عدس** فإن التقدم الذي يقصده **بيجوفيتش**، هو التقدم المادي والتقني، وهذا ما يقصده الماديون والعلمانيون عندما يتحدثون عن التقدم، وهو ضد الإنسان ما دام منفصلاً عن شروطه الأخلاقية والدينية.

لهذا فإن مصدر القيمة في نظريّة **بيجوفيتش** يتحدد في الدين لأنه الأقدر على فهم الإنسان، والانسجام مع فطرته، وقد جعل منه **بيجوفيتش** معياراً في النظر والتقويم، فحين ينتقد مجتمع المدينة والحياة الحضرية، ناظراً إلى الموقف من الدين، ويرى أنّ الاحتجاج ضد المدنية والحياة الحضرية يأتي من الدين والثقافة والفن، ويعتبر أنّ نسبة التدين تقل تبعاً لحجم المدينة، فإنه هذا حسب تحليله إلى تركيز العوامل الحضارية التي تساعد على عزلة الإنسان.

وبالنسبة لحجم المدينة يرى **بيجوفيتش** أنّ هناك علاقة عكسية بالتدين، وعلاقة طردية بالجريمة. وفي إطار المناخ الروحي المختلف، والخبرات المختلفة يفسر **بيجوفيتش** تدين إنسان القرية وقلة التدين عند إنسان المدينة، وذلك ليس على أساس الظروف المعيشية المختلفة، وتفاوت المستويات التعليمية.

ويختتم **بيجوفيتش** كلامه في هذا الجانب برؤيته الفلسفية الكلية القائمة على ثنائية الدين والإلحاد، حيث يرى أنّ الدين ينتمي إلى الحياة والفن والثقافة، أما الإلحاد فينتمي حسب رأيه إلى التنظيم والعلم والحضارة[1].

لهذا كان **بيجوفيتش** قاسياً في نقده لفكرة الحضارة التي يقول عنها: إنها أبعد من أن تمنح لحياتنا معنى، إنما هي في الحقيقة جزء

---

(1) علي عزت بيجوفيتش، مصدر سابق، ص111.

من الهراء في وجودنا[1]، وبعد أن يتحدث عن الظواهر المرضية أخلاقياً وتربوياً واجتماعياً في الحضارة الغربية، يعقب على ذلك بقوله: من الخطإ الفادح، ومن الظلم أن نستنتج أنّ تلك الظواهر المرضية خاصة بالحضارة الغربية، والحقيقة أنها تعبر عن الحضارة بحكم طبيعتها[2].

وفي هذا النطاق أيضاً يأتي دفاع **بيجوفيتش** عن مجتمعات ما قبل قيام الحضارات، ودعوته إلى إعادة النظر والاعتبار إلى أزمنة العصور الوسطى في أوروبا، أي ما قبل قيام الحضارة الحديثة فيها، وهي التي وصفتها الأدبيات الأوروبية المعاصرة بالعصور المظلمة. وخصص **بيجوفيتش** لهذه القضية فصلاً اختار له عنوان (الثقافة والتاريخ)، تحدث فيه باهتمام عما وصفه بالإنسانية الأولى، ومنتقداً فكرة أن التاريخ يسير في خط مستقيم، وأن تطور العالم قد بدأ من الصفر. وهو التصور يترتب عليه ـ كما يقول **بيجوفيتش** ـ اعتقاد أنّ الحاضر دائماً هو شيء أكثر من الماضي، وأقل من المستقبل.

ويعزو **بيجوفيتش** هذا الفهم للتاريخ عند الماديين والعقلانيين إلى أنهم ينظرون إلى التطور المادي للحياة الإنسانية، فهم بهذا الفهم معنيون بتاريخ الأشياء أو تاريخ المجتمع، لا بتاريخ الإنسان نفسه، وليس هذا تاريخ الثقافة الإنسانية في نظره، وإنما هو تاريخ الحضارة، أما تاريخ الإنسان أو تاريخ الثقافة كما يصفه فلم يبدأ من الصفر، ولا يسير في خط صاعد مستقيم، فقد دخل الإنسان التاريخ برأس مال أخلاقي مبدئي هائل، لم يرثه من آبائه الحيوانات المزعومين.

---

(1) علي عزت بيجوفيتش، مصدر سابق، ص125.

(2) المصدر نفسه، ص123.

وحينما واجه العلم طبيعة المجتمعات الإنسانية في بساطتها وأصالتها، وفي ظروف كانت المجتمعات الإنسانية والحيوانية لا تزال متجاورة، عجز العلم عن تفسير هذه الطبيعة، وفي نظر **بيجوفيتش**، إن رفض العلم للافتراض الديني هو الذي أعاقه عن فهم هذه الظاهرة[1].

وقد جمع **بيجوفيتش** العديد من الشهادات التي تمتدح المجتمعات الموسومة بالبدائية تارة، والبربرية تارة أخرى، لكونها تحتفظ بالفضائل الإنسانية والأخلاقية السامية حسب رأيه. ومن هذه الشهادات شهادة **لويس مورجان** في وصفه للعشائر القديمة التي يبدو - كما يقول **بيجوفيتش** - أنها كانت بمثابة الخلايا الأولى للمجتمعات قبل التاريخية في العالم كله، وكيف أنها كانت تظهر عليها خصائص أخلاقية عالية. وشهادة **انجلز** على ما ذكره **مورجان** نفسه.

وينقل **بيجوفيتش** عن **رالف والدو إمرسون** الذي كتب يقول: «لقد رأيت الطبيعة الإنسانية في جميع صورها، أنها هي نفسها في كل مكان إلا أنه كلما كانت في طبيعتها العذراء اشتملت على فضائل أكثر»، وكلاماً أيضاً لخبير الدراسات الإفريقية الألماني **ليوفرد بنيوس** الذي يقول: «إن الأفارقة متحضرون حتى النخاع، وإن فكرة أنهم برابرة ليست سوى خيال أوروبي».

وهنا يتساءل **بيجوفيتش** عن طبيعة القيم التي وجدت بين المجتمعات القديمة، ولم تظهر في بدايات التاريخ الأولى، وتتناقص كمياً مع التطور التاريخي[2]، وحينما يصل إلى العصور الوسطى في أوروبا، يتساءل مرة أخرى: هل صحيح أنّ العصور الوسطى كانت

---

(1) علي عزت بيجوفيتش، مصدر سابق، ص219.

(2) المصدر نفسه، ص222.

حقاً عصور ظلام وتعاسة عامة؟ ويرى أنه وبمقياس الحضارة يمكن اعتبار العصور الوسطى بأنها عصور ظلام وتعاسة، أو كما قال عنها الفيلسوف الفرنسي **كلود هلفتيوس** أنها كانت فترة تحوَّل الناس فيها إلى حيوانات، وكانت القوانين فيها نموذجاً للسخف المنافي للعقل. وفي المقابل هناك من يرى عكس ذلك تماماً حسبما يرى **بيجوفيتش**، فرغم سيادة الفقر والشقاء وسوء الأحوال الصحية، فإن مجتمعات العصور الوسطى كانت تتمتع بصحة باطنية، وكان هذا العصر عصر قوة الروح التي ما كنا من دونها لنفهم القوى والإلهامات التي حملت الإنسان الغربي إلى عصره الحديث، فقد أبدعت العصور الوسطى أعمالاً كبرى في الفن، وتحقق فيها ائتلاف مزج بين فلسفة عظيمة هي الفلسفة اليونانية، ودين عظيم هو المسيحية، ومن دون العصور الوسطى لم يكن العصر الحديث ليكون على الأقل بالشكل الذي عرف به لاحقاً، ولهذا فإن جميع ممثلي الثقافة ـ كما يذهب **بيجوفيتش** ـ يعتقدون بفشل الإنسان وهزيمته في الحضارة[1].

4

حكمة النظرية

من الممكن تحديد الأفكار الأساس التي شكلت منطلقات الرؤية عند **بيجوفيتش** في موقفه من الثقافة والحضارة، وتتحدد هذه الأفكار في أمرين أساسيين، الأمر الأول يتصل بالموقف من الإنسان، والأمر الثاني يتصل بالموقف من الأيديولوجيا.

في الأمر الأول يرى **بيجوفيتش** أن قضية أصل الإنسان هي ركن

(1) علي عزت بيجوفيتش، مصدر سابق، ص129.

الزاوية لافكار العالم كلها، وأي مناقشة تدور حول الكيفية التي ينبغي أن يحيا الإنسان وفقها تأخذنا إلى الوراء إلى حيث مسألة أصل الإنسان.

وفي هذا الشأن تتناقض الإجابات التي يقدمها كل من الدين والعلم، فالعلم كما يقول **بيجوفيتش** ينظر إلى أصل الإنسان نتيجةً لعمليّة طويلة من التطور، ابتداء من أدنى أشكال الحياة، إذ لا يوجد تمييز واضح بين الإنسان والحيوان. لهذا تتحدد النظرة العلمية إلى الكائن البشري بوصفه إنساناً، ببعض الحقائق المادية الخارجية كالمشي قائماً، وصناعة الأدوات، والتواصل بواسطة لغة منطوقة، والإنسان حسب هذه الرؤية هو ابن الطبيعة، ويبقى دائماً جزءاً منها.

وعلى الجانب الأخر يتحدث الدين والفن عن خلق الإنسان، والخلق ليس عمليّة وإنما هو فعل إلهي، ليس شيئاً مستمراً وإنما فعل مفاجئ.

هذا الانقسام والتباين في موقف الدين والعلم، هو ما يرمز إليه **بيجوفيتش** بالثقافة والحضارة، فالحضارة عنده هي استمرار للحياة الحيوانية ذات البعد الواحد، والتبادل المادي بين الإنسان والطبيعة، وهي تمثل تطور القوى الكامنة التي وجدت في آبائنا الأوائل، الذين كانوا أقل درجة في مراحل التطور، وهذا في نظره هو موقف العلم.

أما الثقافة فهي عنده على العكس من ذلك، هي الشعور الأبدي بالاختيار، والتعبير عن حرية الإنسان، وهذا الرأي يطابق رؤية **بيجوفيتش** عن الدين، إذ يقول عنه: أما الثقافة وفقاً لطبيعتها الدينية، فتميل إلى التقليل من احتياجات الإنسان، أو الحد من درجة

إشباعها، وبهذه الطريقة توسع في آفاق الحرية الجوانية للإنسان[1].

وعن التطابق بين العلم والدين، الحضارة والثقافة يرى **بيجوفيتش** أن الحضارة لا يمكن دحضها من داخلها، وإنما فقط من خارجها، أي بواسطة الثقافة، ومن وجهة نظر الحضارة لا يستطيع العلم أن يتراجع نحو الدين، أو تتراجع الحضارة إلى الأسرة التقليدية، فالدائرة محكمة الإغلاق.

وأما الأمر الثاني، والذي يتصل بالأيديولوجيا فإن **بيجوفيتش** يرى أنّ العالم الحديث يتميز بصدام أيديولوجي، ونحن جميعاً كما يقول متورطون فيه سواء كنا مساهمين أو ضحايا. وفي هذا الصدام الأيديولوجي يحاول **بيجوفيتش** أن ينتصر لموقف الإسلام، ولهذا يتساءل عن موقف الإسلام من هذا الصدام الذي يصفه بالهائل؟ وهل للإسلام دور في تشكيل هذا العالم المعاصر؟

يعتقد **بيجوفيتش** أن جميع الأيديولوجيات والفلسفات والتعاليم العقائدية من أقدم العصور إلى اليوم، هي في التحليل النهائي يمكن إرجاعها إلى واحدة من ثلاث نظرات عالمية أساسية تعبر عن ثلاث وجهات نظر متكاملة حول العالم، هي حسب تقسيمه: النظرة الدينية، والنظرة المادية، والنظرة الإسلامية، وتعكس هذه النظرات إمكانات مبدئية هي، الضمير والطبيعة والإنسان.

ويقصد **بيجوفيتش** بهذه المسميات في صورتها الحقيقية، المسيحية والمادية والإسلام، فالنظرة الدينية المسيحية في نظره تأخذ نقطة بدايتها من وجود الروح، والنظرة المادية تأخذ نقطة بدايتها من

---

(1) علي عزت بيجوفيتش، مصدر سابق، ص96.

وجود المادة، والنظرة الإسلامية تأخذ نقطة بدايتها من الوجود المتزامن للروح والمادة معاً، لهذا فإن الإسلام هو الصيغة الأسمى للإنسان.

في الأمر الأول الذي يتصل بالموقف من الإنسان، حاول **بيجوفيتش** أن ينتصر لموقف الدين بصورة عامة، في مقابل موقف العلم والفلسفات والأيديولوجيات الغربية والاشتراكية، والذي عبر عنه بموقف الثقافة في مقابل موقف الحضارة.

وفي الأمر الثاني حاول **بيجوفيتش** أن ينتصر لموقف الإسلام في مقابل الديانات الأخرى. فهو حين يقسم كتابه (الإسلام بين الشرق والغرب)، يقول عنه: إنه يشتمل على قسمين رئيسين، يحمل القسم الأول عنوان المقدمات ويتناول موضوع الدين بصورة عامة. أما القسم الثاني من الكتاب فإنه مخصص للإسلام. ويجعل المقدمات في القسم الأول لمناقشة الإلحاد والمادية، وموقف الدين والإلحاد من قضية أصل الإنسان، وما يتصل بهذه القضية من أمور أخرى. أما القسم الثاني فهو مكرس ـ حسب رأيه ـ إلى الإسلام، لا لأنه مجرد دين أو طريقة حياة فقط، وإنما لأنه بصفة أساسية مبدأ تنظيم الكون الذي ينسجم فطرياً مع الإنسان.

هذا هو الإطار المعرفي العام الذي يشرح ويفسر ويعلل موقف **بيجوفيتش** المختلف والغريب بعض الشيء من مسألة الثقافة والحضارة، والذي يكاد يخرج عن النسق الفكري العام في تكوين المعرفة بهذه المسألة.

5

ملاحظات ونقد

ذلك كان عن النظريّة، من حيث إطارها المعرفي العام وحكمتها وأبعادها، وبقي الحديث عن قيمة هذه النظريّة، وما يتوجه إليها من ملاحظات ونقد. وذلك في النقاط التالية:

أولاً: لقد ساهمت نظريّة **بيجوفيتش** بقدرٍ ما، في تجاوز حالة الرتابة والجمود التي هيمنت منذ زمن طويل على حقل دراسات الثقافة والحضارة، الحقل الذي لم يعد يشهد تقدماً وتجديداً وإبداعاً، والدراسات التي ترتبط بهذا الحقل أصبحت تكرر نفسها، وتعيد إنتاج ما هو موجود، وتراوح مكانها بطريقة دائرية، وباتت معروفة ومفهومة من كثرة تداولها واجترارها.

وأول انطباع واجهني حين فكرت في هذا الموضوع، هو الحذر من الوقوع في هذه الرتابة، وذلك الجمود اللذين يجعلان الاقتراب من هذا الموضوع، لا طائل منه ولا جدوى.

وتتأكد هذه الملاحظة في الدراسات والكتابات العربية التي تستند بصورة أساس إلى الأفكار والنظريات الغربية في هذا الحقل، وهي الأفكار والنظريات التي تكاد تستحوذ كلياً على هذا الموضوع، وتحضى بالموثوقية مع أنها أصبحت قديمة وجامدة، وباتت جزءاً من التاريخ.

فالدكتور **حسين مؤنس** ختم كتابه (الحضارة) بفصل حول الثقافة والحضارة، ظل يحوم فيه حول ما هو سائد من أفكار ونظريات خصوصاً عند الغربيين، وتبنى رؤية **إشبنجلر**، حيث يرى أنها تتطابق مع رؤية **ابن خلدون**، ولم يقدم شيئاً خلاقاً في هذا الشأن، وفكرته

الأساس هي أنّ الثقافة لها طبيعة محلية وذاتية، أما الحضارة فلها طبيعة عالمية وانتشارية، وهذه ليست فكرة جديدة على الإطلاق.

وهكذا الدكتور **معن زيادة** في كتابه (معالم على طريق تحديث الفكر العربي)، الذي خصص فيه فصلاً عن ماهية الثقافة، تحدث فيه عن العلاقة بين الثقافة والحضارة، حيث تتبع وجهات نظر الغربيين المعروفة في هذا الشأن دون أن يضيف رأياً بديعاً، وخلص إلى القول بأن تاريخ البشرية قد عرف عدداً من الحضارات وكثيراً من الثقافات، وهذا لا يعني حسب رأيه الفصل بين الثقافة والحضارة، أو إقامة أي تعارض بينهما، فهما متداخلان دون أن يصلا إلى حد التساوي، وهما متمايزان دون أن يصل بهما ذلك إلى درجة التباعد[1].

ومن الدوافع التي جعلتني اعتني بنظريّة **بيجوفيتش**، أنها تتصف بالجدل والحركة، وتخرج عن حالة الرتابة والجمود ولو نسبياً، وتحرض على النظر والمناقشة.

ثانياً: أهمل **بيجوفيتش** بصورة كلية وتامة، النظريات والأفكار التي تصنف على موضوع نظريته في الثقافة والحضارة، الإهمال الذي لم يشرح **بيجوفيتش** ما يبرره، خصوصاً وأنه من غير المقنع أساساً عدم الاقتراب أو التطرق لنظريات وأفكار هي من صلب الموضوع، ومن أساسياته المعرفية.

لهذا فنحن نجهل رؤية **بيجوفيتش** وموقفه من هذه الأفكار والنظريات العديدة والمختلفة، نقداً وتفسيراً، تحليلاً وتركيباً، توافقاً

---

(1) معن زيادة، **معالم على طريق تحديث الفكر العربي**، الكويت، المجلس الوطني للثقافة، 1987م، ص51.

واختلافاً، تفضيلاً وترجيحاً، والتي عكست خبرات تاريخ الحضارات، وتراكمات تاريخ الثقافات.

وما توصل إليه **بيجوفيتش** من رؤية أو فكرة أو نظريّة لا يمكن أن تكون مكتملة، ووصفها بالنظريّة ليس وصفاً علمياً دقيقاً مستجمعاً لشروط بناء النظريّة حسب المعايير والضوابط العلمية والمنهجية.

كما أن هذا الإهمال ترتب عليه صعوبة معرفة مكانة نظريّة أو فكرة **بيجوفيتش** وقيمتها يبن أفكار ونظريات هذا الحقل، لأنها لم تنتظم به، ولأنه لم يتطرق إلى من يوافقه في نظريته أو يخالفه، وأين تشترك مع النظريات الأخرى، وأين تفترق؟ وماذا أخذت منها؟ وماذا أضافت؟

وقصارى ما أشار إليه، لفتة سريعة في بداية حديثه عن هذا الموضوع، حين رأى أن هناك خلطاً غريباً بين فكرة الثقافة وفكرة الحضارة، دون أن يشرح معالجات الآخرين من مفكرين ومؤرخين وباحثين، اجتماعيين وتاريخيين وأنثروبولوجيين لهذه القضية التي اشتغلوا عليها باهتمام، وقدموا حولها أفكاراً ونظريات تساوي بين الثقافة والحضارة تارة، وتقطع بينهما تارة أخرى، وتبحث عن العلاقة بينهما فتجعل الثقافة جزءاً من الحضارة تارة، وتجعل الحضارة جزءاً من الثقافة تارة أخرى، وهكذا تتعدد وتتباين الأفكار والنظريات.

لهذا لم يكن من المبرر **لبيجوفيتش** إهمال هذه الأفكار والنظريات، خصوصاً وأنه ليس أول من تحدث عن هذه المسألة، ولا آخر من يتحدث عنها، ولا هو صاحب القول الفصل بشأنها.

ثالثاً: لا تمثل نظريّة **بيجوفيتش** في نطاق الدراسات الإسلامية والفكر الإسلامي موضع اتفاق بين الباحثين والمفكرين في مجالات

الثقافة والاجتماع والدراسات الحضارية، وهي نظريّة حديثة ولم تعرف على نطاق واسع، ونصيبها من النقد والنقاش ما زال محدوداً على مستوى الدراسات الإسلامية.

كما أنها تتباين مع بعض النظريات المتداولة في هذا المجال، وأكثر ما يظهر هذا التباين مع نظريّة **مالك بن نبي** الذي يدمج مفهوم الثقافة بمفهوم الحضارة، ويؤسس نظريته على أساس هذا الدمج، لأنه ينطلق من مشكلة التخلف في الأمة، والحاجة إلى بناء الحضارة. في حين ينطلق **بيجوفيتش** من مشكلة الحضارة، ومشكلة الحضارة الغربية تحديداً، وضرورة أن يكون الدين، والإسلام على وجه التحديد منهج حل وإنقاذ وخلاص لهذه الحضارة.

ومع أن فكرة **ابن نبي** هي أسبق، وتعد من أكثر الأفكار شهرة في مجالها، مع ذلك لم يتطرق إليها **بيجوفيتش**، مع أنها تنتمي إلى نسق الدراسات الإسلامية، وهو النسق الذي ينتظم فيه **بيجوفيتش** فكرياً ومرجعياً.

لهذا فإن **بيجوفيتش** حلّق منفرداً في موضوع، لا يفترض فيه الانفراد والانقطاع عن أفكار وخبرات وتراكمات هي من صميم موضوعه.

رابعاً: يصدق على نظريّة **بيجوفيتش** أنها تناولت موضوع الثقافة والحضارة من زاوية أحادية الأفق، فقد تعامل **بيجوفيتش** مع هذا الموضوع بمنطق القطيعة الصارمة والصدام النهائي بين الثقافة والحضارة، وأغفل الحديث عن إمكانية بناء العلاقة بينهما. وهي العلاقة التي مرت بأطوار من التحولات والتغيرات، وعبرت عن نفسها في صور وأنماط عديدة ومختلفة، وتبلورت حولها أفكار ونظريات ساهمت في تحريك وتطوير مفاهيم الثقافة تارة، ومفاهيم الحضارة تارة أخرى.

وكان المفترض من **بيجوفيتش** أن يقلب النظر في هذه القضية، ويتعامل معها من زوايا وأبعاد مختلفة، لكي يكون أكثر منطقية في الرأي الذي توصل إليه، والفكرة التي انتصر لها، وهذا النقص يعد فادحاً من الناحية العلمية والمنهجية.

ولا شك في أن **بيجوفيتش** لا تنقصه النباهة في الالتفات إلى هذه الملاحظة، خصوصاً وأنه توسع كثيراً في دراسته لهذه القضية، لكنه ظل محكوماً بفرضية واحدة، وكأن هذه القضية لا تحتمل إلا فرضاً واحداً، هو الفرض الذي أولاه كل اهتمامه.

ونادراً ما تجد بين الباحثين من حاول دراسة هذه القضية بنظرة أحادية، أو الاكتفاء بفرضية واحدة، وذلك بعد أن ارتبطت هذه القضية بالعلوم الاجتماعية، وأصبحت من موضوعاتها. وبتأثير هذه العلوم أصبحت قضية الثقافة والحضارة تدرس بواسطة نظريات متعددة لتؤكد على ضرورة النظر إلى هذه القضية من زوايا مختلفة، وليس من زاوية واحدة.

خامساً: تنتمي نظريّة **بيجوفيتش** من حيث وجهتها العامة إلى المنحى الفكري الذي ينتصر لمفهوم الثقافة وينحاز له، في مقابل من ينحاز إلى مفهوم الحضارة.

وقد ظهر هذا الانقسام في الفكر الأوروبي الحديث، وتجلى في النزاع الفكري بين الألمان والفرنسيين، حيث كانت الثقافة تُعدُّ حقاً وامتيازاً ألمانياً، في حين كانت الحضارة تعد حقاً وامتيازاً فرنسياً، وهكذا كان ينظر هؤلاء إلى أنفسهم.

وفي هذا الشأن يرى الكاتب الفرنسي **لويس دوللو** أنّ الاصطدام الفرنسي الألماني ما بين عامي 1914م و1918م، لم يتم في ساحات القتال فحسب، وإنما على أرضية الأفكار، باسم الحضارة

الفرنسية في مواجهة الثقافة الألمانية بشكل خاص، وعند تحرير فرنسا من الاحتلال الألماني لم يكن أمام كلمة الثقافة بأحرفها الألمانية الكبيرة، كما يضيف **دوللو** إلا الرفض بشكل جماعي من قبل العالم الغربي، وأن استعمالها المفرط طيلة أيام الحرب عبر صحافة مكثفة كان من نتيجته، أن أدى إلى إدانة هذه الكلمة بصورة نهائية[1].

وفي تحليل الناقد الإيرلندي **تيري إيجلتون**، وهو يتتبع تحولات العلاقة بين الثقافة والحضارة في رؤية الفرنسيين والألمان، كتب يقول: «الحضارة فكرة فرنسية إلى حد بعيد، حيث كانت تشير في آن معاً إلى كل من التهذيب الاجتماعي في سيرورته التدريجية، والغاية الطوباوية التي تمتد نحوها هذه السيرورة. وفي حين كانت الحضارة الفرنسية تشتمل بصورة نمطية على الحياة السياسية، والاقتصادية، والتقنية؛ فإن الثقافة الألمانية كانت ذات مرجعية دينية وفكرية وفنية أضيق، كما كانت تشير إلى التهذيب الفكري لجماعة من الجماعات، أو فرد من الأفراد، وليس للمجتمع ككل. وفي حين كانت الحضارة تقلل من أهمية الفوارق القومية، فإن الثقافة كانت تسلط عليها الضوء. والحال أنّ التوتر بين الثقافة والحضارة كان أمراً وثيق الصلة بالتنافس بين ألمانيا وفرنسا»[2].

وبعد أن حدثت تبدلات عميقة في حياة الشعوب، جعلت من غير الممكن، كما يقول **دوللو**، الاستغناء عن إعادة القيمة إلى كلمة الثقافة عن طريق اعتراف رسمي، لذلك فرض مؤتمر وزراء الثقافة

---

(1) لويس دوللو، **الثقافة الفردية والثقافة الجماهيرية**، ترجمة: خير الدين عبد الصمد، دمشق، وزارة الثقافة، 1993م، ص16.

(2) تيري إيجلتون، **فكرة الثقافة**، ترجمة: ثائر ديب، اللاذقية، دار الحوار، 2000م، ص29.

للدول الحليفة الذي عقد في ديسمبر 1944م كلمات ثقافة وثقافي، لاستئصال الآثار الباقية من الدعاية النازية والفاشية، وإعطاء هذه الكلمة في الأزمنة الحديثة جنسيتها الدولية، بعد أن احتكرتها أمداً طويلاً الشعوب الجرمانية[1].

ومعظم المناقشات التي حصلت في أوروبا خلال العقود الأولى من القرن العشرين حول فكرة الثقافة والحضارة، كانت متأثرة بالنزاع الفكري والسياسي بين الألمان والفرنسيين، وهو النزاع الذي كان يحدد وجهة الجدل والنقاش وصورتهما حول هذه الفكرة. وفي وقت لاحق استنفد هذا النقاش طاقته وقيمته، ولم يعد يثير فضول الآخرين، وحسب رأي دوللو «فإن النقاش بين الثقافة والحضارة قسم بين الأفكار في الغرب، خلال السنوات الثلاثين من بداية العصر الحالي ـ القرن العشرين ـ إلا أنه توقف عن إثارة اهتمام الرأي العام في أيامنا الحاضرة. فسواء كانت الحضارات مقدراً لها أن تموت كما كان يتحسر عليها الشاعر بول فاليري، أو كانت الثقافات على النقيض قادرة على أن تحيا من جديد، كما يعتقد ذلك بعض علماء الاجتماع، وهم يراقبون دولة إسرائيل الحالية، أو دول أمريكا اللاتينية ـ الهندية، حيث يمكن أن تعود للظهور بعض العناصر من ثقافات الأزتيك أو الإينكا، فإن هذا الموضوع يثير الانتباه بلا ريب، إلا أنه لم يعد يتعلق بالمساجلات الهامة في أيامنا الحاضرة»[2].

ولم يكن النزاع الألماني الفرنسي المؤثر الوحيد في طبيعة النقاش واتجاهه حول فكرة الثقافة والحضارة، فقد كانت هناك

---

(1) لويس دوللو، مصدر سابق، ص17.

(2) المصدر نفسه، ص37.

مؤثرات أخرى بالتأكيد، دفعت بالثقافة إلى أن تتحول إلى نقد ثقافي للحضارة، وذلك حينما انقلبت صورة الحضارة، وهذا ما أراد أن يشير إليه **تيري إيجلتون** الذي يرى أنه «كلما كان يتزايد ظهور الحضارة القائمة على أنها حضارة نهاية ومغشوشة، كان يتزايد اضطرار فكرة الثقافة لأن تكون موقفاً نقدياً. ولقد كان النقد الثقافي في حالة حرب مع الحضارة، لا في حالة تطابق معها أو انسجام»[1].

لهذا يمكن القول بأن فكرة **بيجوفيتش** هي أقرب من حيث الروح العامة إلى الفكر الألماني في موقفه من فكرة الثقافة والحضارة. ومن جهة أخرى فإن **بيجوفيتش** هو أميل إلى الاتجاه الذي يدفع بالثقافة إلى أن تكون نقداً مستمراً للحضارة، وفي هذا الشأن يقول إن نقد «الحضارة ليس دعوة لرفضها، فالحضارة لا يمكن رفضها حتى لو رغبنا في ذلك، إنما الشيء الوحيد الضروري والممكن، هو أن نحطم الأسطورة التي تحيط بها، فإن تحطيم هذه الأسطورة سيؤدي إلى مزيد من أنسنة هذا العالم، وهي مهمة تنتمي بطبيعتها إلى الثقافة»[2].

سادساً: لقد بالغ **بيجوفيتش** كثيراً في نقد الحضارة، وكوَّن صورة قاتمة وشديدة السلبية عنها، وظل يصورها وكأنها عبثية وعدمية ولا خير فيها، ووضعها في دائرة الاتهام دائماً، انتصاراً للثقافة وتغليباً وتفضيلاً لها، ومع أنه يرى أنّ الحضارة ليست في ذاتها خيراً ولا شراً، وعلى الإنسان كما يقول أن يبني الحضارة تماماً كما عليه أن يتنفس ويأكل، فهي تعبير عن الضرورة، وعن النقص في حياتنا.

---

(1) تيري إيجلتون، **فكرة الثقافة**، مصدر سابق، ص31.

(2) علي عزت بيجوفيتش، مصدر سابق، ص133.

مع ذلك فقد غلّب **بيجوفيتش** جانب الشر في الحضارة على جانب الخير، فالحضارة عنده تارة هي قرينة الإلحاد، وتارة هي استمرار للحياة الحيوانية ذات البعد الواحد، وتارة هي استمرار للعناصر الآلية، أي العناصر غير الواعية التي لا معنى لها في وجودنا، والتي تغري الإنسان بالحياة البرانية، على حساب حياته الجوانية، وتارة هي أبعد من أن تمنح لحياتنا معنى، إنما هي حسب رأيه، جزء من الهراء في وجودنا.. إلى غير ذلك من أوصاف وأحكام قاسية وسلبية. وفي المقابل راح يمجد ويكيل المدح للمجتمعات البدائية، ومجتمعات ما قبل قيام الحضارة، ويدافع عن العصور الوسطى في أوروبا، وفي هذا السياق أيضاً يمتدح الريف ومجتمع الريف، وينتقد المدينة ومجتمع المدينة.

ومن هذه الجهة تقترب نظريّة **بيجوفيتش** من نظريّة **ابن خلدون** في نقده الجذري والصارم للحضارة، ومدحه لمرحلة ما قبل الحضارة، وهي مرحلة البداوة، فقد خصص **ابن خلدون** فصلاً في مقدمته رأى فيه أنّ الحضارة هي غاية العمران ونهاية لعمره، وأنها مؤذنة بفساده، وأنها أيضاً نهاية الشر والبعد عن الخير إلى غير ذلك من أوصاف وأحكام، وامتدح في المقابل مرحلة البداوة وأهل البدو، وبالغ في مدحهم وتمجيدهم، وقد تبين له أن أهل البدو أقرب إلى الخير من أهل الحضر، وأنهم أقرب إلى الشجاعة من أهل الحضر، وأنّ البادية أصل العمران، والأمصار مدد لها.

هذه المبالغة التي نراها عند **ابن خلدون** في تقبيح صورة الحضارة في ذلك الزمن، تشابه مبالغة **بيجوفيتش** في تقبيح صورة الحضارة في هذا الزمن. كما تتشابه مبالغة **ابن خلدون** في تحسين صورة البداوة ومجتمع ما قبل الحضارة، ومبالغة **بيجوفيتش** في تحسين صورة المجتمعات البدائية، ومجتمعات ما قبل الحضارة.

ولا أظن أن رؤية **ابن خلدون** هذه، كانت غائبة عن تفكير **بيجوفيتش**، مع ذلك لم يستشهد بآرائه، ولم يأت على ذكره قط في كتابه، وهذا مدعات للمساءلة.

سابعاً: ما هو البديل عن الحضارة إذا رفضناها وشككنا فيها؟ وهل الثقافة هي بديل عن الحضارة؟ أم أنّ البديل هو التحكم في ضبط العلاقة وموازنتها وترشيدها، بينهما وليس في تغليب إحداهما على الأخرى، أو في تفضيلها وترجيحها؟

فالثقافة من حيث القانون العام ينبغي أن تتحول إلى حضارة، ليس تحولاً جبرياً وحتمياً ولكنه المآل المفترض، وهذا يعني أنّ الثقافة هي حضارة بالقوة، وقابلة لأن تتحول إلى حضارة بالفعل، إذا توافر ما يمكن أن نسميه بقوانين الحضارة.

وهناك من يرى أنّ الحضارة كانت ثقافة قبل أن تتعقد الثقافة وتتميز بخصائص معينة، أو قبل أن تصل إلى درجة من الرقي بحيث يمكن قياسها بمقاييس معينة، أي أنّ الحضارة شكل معقد من أشكال الثقافة. أو كما يقول الدكتور **معن زيادة**، إن الحضارة هي مرتبة من مراتب التطور الثقافي... وهي محطة كبرى، في مقابل المحطات الصغرى التي هي الثقافات.. لذلك يرى أنه ليس كل الثقافات حضارات، في حين أن كل الحضارات ثقافات، بمعنى أنّ الحضارة الواحدة هي التركيب الأعلى لجميع الثقافات[1].

والثقافة من جهتها لا يمكن أن تكون بديلاً عن الحضارة، لأنها بحكم القوانين التاريخية ينبغي أن تتحول إلى حضارة. والثقافة التي لا تتحول إلى حضارة هي ثقافة مصابة بالعجز، أو أنها ليست في مستوى قوانين حركة التاريخ.

---

(1) معن زيادة، مصدر سابق، ص50 ـ 44.

وإذا كان الدفاع عن الثقافة، بقصد أن تكون الثقافة مهيمنة على الحضارة، وموجهة لها، وضابطة لمسارها، ومعبرة عن جوهرها وحكمتها وفلسفتها، بحيث تكون الثقافة هي الأصل، والحضارة فرع لها، إذا كان هذا ما يريد أن يصل إليه **بيجوفيتش**، فالسؤال كيف يتحقق ذلك؟ وهذا ما لم يشرحه!

وإذا كان **بيجوفيتش** يرى أنّ الحضارة، لها طبيعة التفلت من الثقافة، أو الاستعلاء والتمرد عليها، أو أنه على الثقافة، لكي تحافظ على صفائها ونقائها وطهارتها، أن تتجنب الحضارة، وتقطع صلتها بها، وتختار مسلكاً لا يتقاطع معها، إذا كان هذا ما يقصده **بيجوفيتش** فإن هذا الكلام لا يحظى باتفاق بالتأكيد.

وإذا كان القصد من نقد الحضارة، والتشكيك فيها، لتصوير أنّ الحضارة ليست بمنزلة الضرورة للاجتماع الإنساني، ولا تمثل غاية سامية يتطلع إليها الإنسان، إذا كان هذا ما يريد أن يدعو إليه **بيجوفيتش** وهو يمتدح مجتمعات ما قبل الحضارة، أو المجتمعات البسيطة كمجتمعات الريف، أو مجتمعات الإنسان الأول في العصور القديمة والغابرة، لأنّ التاريخ ليس خطاً تصاعدياً بطريقة جبرية نحو التقدم، فهذا الرأي إذا كان يقنع البعض، فإنه بالتأكيد لن يقنع الكثيرين.

وإذا كان القصد من نقد الحضارة والتشكيك فيها، إظهار أنّ الحضارة ليست هي الأساس، وإنما الإنسان هو الأساس، وبالتالي فإن القيمة الأساس ليست للحياة البرانية وإنما للحياة الجوانية، وليست للذكاء والطبيعة والصناعة والعالم المادي، وإنما للأخلاق والقيم والتأمل وللثقافة والدين، وهذا القصد من هذه الجهة يُعد معقولاً، لكن لا ينبغي كل هذا الإفراط في نقد الحضارة، كما ينبغي

التمييز بين الحضارة بوصفها فعلاً وممارسةً، وبين الحضارة بوصفها قيمةً ومعياراً.

ثامناً: تصنف نظريّة **بيجوفيتش** وكتابه بصورة عامة، على النظريات والاتجاهات النقدية للغرب والحضارة الغربية، ومن هذا النقد ينطلق **بيجوفيتش** في تكوين نظريته حول الثقافة والحضارة، ويمثل هذا النقد مكوناً أساسياً في منهجية الكتاب، وفي غاياته وأطروحته.

وقد ظل **بيجوفيتش** يلفت النظر باستمرار إلى هذا النمط من النقد، ويرجع إليه في معظم فصول الكتاب، ويوليه اهتماماً كبيراً، ويتوسع في الحديث عنه بالأرقام والتقارير والشهادات والوقائع.

ويرجع باهتمام أيضاً إلى الكتَّاب والمفكرين الغربيين أصحاب النزعة النقدية لتجربة الغرب الحضارية، وهكذا أصحاب النزعة الأخلاقية والدينية، أمثال **ألبير كامو**، **وأندريه مالرو**، **وتولستوي**، **وهنري برجسون**، **وأزوالد إشبنجلر**، **وهربرت ماركوز** وآخرين.

وتعددت اتجاهات النقد عند **بيجوفيتش** إلى مختلف المجالات الفكريّة والفلسفية والدينية والاجتماعية والأخلاقية، لأنه حاول أن يجعل من كتابه كما أشرت سابقاً مكثفاً في علومه ومعارفه.

وأخيراً تبقى نظريّة **بيجوفيتش** واحدة من النظريات التي حاولت أن تقدم فكرة حول الثقافة والحضارة، وتحرك نقاشاً وجدلاً في هذا الشأن الذي هيمن عليه قدر كبير من الجمود والسكون، وتلفت النظر إلى فكرة مغايرة بعض الشيء عما هو سائد في هذا المجال.

وتنتمي هذه النظريّة إلى نسق التفكير الإسلامي، النسق الذي لم يعرف عنه انخراطه الواسع والعميق في النقاشات الدائرة حول هذا

الموضوع، لا أقل في الفترة المعاصرة. فقد بقي هذا الحقل إلى زمن طويل تهيمن عليه الأفكار والنظريات الغربية بحكم اهتمامها بدراسة تاريخ الحضارات، والتاريخ الإنساني بصورة عامة.

كما أن هذه النظريّة، كأية نظريّة أخرى تحتمل الموافقة والمخالفة، الجزئية أو الكلية. وتحتمل أيضاً النقاش بكافة صوره النقدية والتحليلية، التفكيكية والتركيبية، وفي إطار المنظومة الفكريّة الواحدة، أو المنظومات الفكريّة المتعددة، ومن طبيعة النقاش في هذا الموضوع أنه ليس له نهاية، ولا ينبغي النظر إليه بمنطق النهايات.

الفصل الرابع

الثقافة والدين

قراءة في نظريّة توماس إليوت

1

اليوت ونظريّة الثقافة والدين

حينما يقترب المشتغلون في حقل الدراسات الثقافيّة من الحديث عن العلاقة بين الثقافة والدين، غالباً ما يلتفتون إلى أفكار الشاعر والناقد الإنجليزي المعروف **توماس إليوت** (1888 ـ 1965م)، الذي قدم شبه نظريّة في هذا المجال، شرحها في كتابه (ملاحظات نحو تعريف الثقافة)، الصادر عام 1948م، حيث أظهر الاهتمام بهذه العلاقة، والدفاع عنها، والتأكيد عليها.

وهذا الكتاب رجع إليه العديد من دارسي فكرة الثقافة أو نظريّة الثقافة، أو الباحثين عن تعريف أو تعريفات للثقافة، نظراً لقيمته الفكريّة، وأهمية مؤلفه وشهرته التي زادها حصوله جائزة نوبل للآداب عام 1948م، وهناك من يرى أن أشعاره وأعماله النقدية ساعدت على إعادة تشكيل الأدب الأوروبي المعاصر.

وقد اكتسبت نظريّة إليوت قدراً من الاهتمام في السابق، حينما كان الجدل محتدماً بعض الشيء حول العلاقة بين الثقافة والدين، وما زالت هذه النظريّة تلفت الانتباه اليوم، لكن بقدر أقل من

السابق، نتيجة تراجع ذلك الجدل، وانحساره داخل الثقافة الأوروبية، وفي نطاق الديانة المسيحية.

وهذا التراجع والانحسار لا يعنيان تفكك العلاقة بين الثقافة والدين، ولا حتى سقوط هذه العلاقة ونهايتها، فالحديث عنها ما زال يتجدد وينبعث من وقت إلى آخر، كالذي ظهر في كتاب **تيري إيجلتون** (فكرة الثقافة)، الذي كشف فيه عن تجدد النقاش بين المثقفين والمفكرين والنقاد الأوروبيين حول هذه العلاقة أو هذه الجدلية بين الثقافة والدين، وإن كان من دون زخم ولمعان.

وما يميز معالجة **إليوت** لهذه القضية، هو أنه حاول بناء نظريّة في هذا الشأن، وأعطى معالجته وصف النظريّة، الوصف الذي يراد منه الكشف عن مستوى العمل من الناحيتين المعرفية والمنهجية، ويراد منه أيضاً تصوير أن هذا العمل يأتي في سياق بناء نظريّة حول العلاقة بين الثقافة والدين، أو التعامل مع هذه القضية بوصفها تمثل نظريّة، وبالتالي العمل على تكوين فهم لهذه النظريّة، وتحليل شبكة المفاهيم المرتبطة بها، وضبط العلاقة بين أبعادها وعناصرها، ومن ثم البناء والإضافة عليها.

والأقرب، أن **إليوت** كان يحاول بناء نظريّة في هذا الشأن، بقصد تعميق العلاقة بين الثقافة والدين؛ ليكون الدين حاضراً باستمرار بروحانيته وتراثه وتاريخه وقيمه في كل محاولة لتعريف الثقافة، أو تكوين فكرة عنها.

ومن يطلع على الطريقة التي عالج بها **إليوت** هذه القضية، وطبيعة الأفكار والتصورات التي قدمها، يكتشف أنها مختلفة ومتميزة عن طريقة معالجة الآخرين لها، حتى على مستوى الأفكار والتصورات، ويمكن القول إن **إليوت** من أكثر المفكرين في عصره، وما بعد عصره، الذي أعاد ترسيخ العلاقة بين الثقافة والدين، وكوّن

نظريّة حولها، ودفع بها إلى حقل الثقافة والدراسات الثقافيّة، وأسس لها وجوداً بات من الصعب تغافله أو عدم الاكتراث به، وأصبح من الممكن القول بأن هناك نظريّة أو شبه نظريّة في العلاقة بين الثقافة والدين.

وهناك من لا تعنيهم هذه النظريّة، ولا يرغبون في التطرق إليها أو الاقتراب منها، إلا أن هؤلاء أو بعضهم يجدون الحافز في النظر إلى الثقافة من زاوية علاقتها بالدين، والفضل في ذلك، أو القسط الكبير منه يرجع إلى الجهد الذي قام به **إليوت**.

2

مكونات النظريّة وأبعادها

مع أن **إليوت** كان بصدد بناء نظريّة حول العلاقة بين الثقافة والدين، إلا أنه لم يفرد لهذه القضية فصلاً مستقلاً في كتابه (ملاحظات نحو تعريف الثقافة)، وبإمكان هذه الملاحظة أن تُثير شكاً في ما إذا كان **إليوت** عازماً بالفعل على بناء نظريّة في هذا الشأن، أم لا؟، وما يبدد هذا الشك ما أعلنه **إليوت** نفسه، وبشكل صريح عن نظريّة ينسبها إلى نفسه حول هذه القضية.

وما يدعو إلى هذه الملاحظة أن **إليوت** لم يتحدث عن هذه النظريّة بطريقة منهجية وبنائية، بحيث تتحدد ملامحها وأبعادها ومكوناتها بصورة واضحة ومتجلية ومتماسكة، وإنما تحدث عنها بطريقة متفرقة ومتناثرة، وفي كل مرة كان يلفت النظر إلى بعد أو فكرة أو ملاحظة تتصل بهذه العلاقة بين الثقافة والدين. إلى جانب ما كان يظهره أحياناً من التردد والحيرة، وكيف أنه يقدم على مهمة تنطوي على خطر الوقوع في الخطإ، وحسب قوله: «إن ما حاولت

التلويح به من نظرة إلى الثقافة والدين لجد عسير، بحيث لا أحسبني أدركه أنا بنفسي إلا لمحاً، ولا أحسبني واقفاً على جميع دلالاته. وهي أيضاً نظرة تنطوي على خطر الوقوع في الخطإ في كل لحظة، لعدم التنبه إلى التغير في المعنى الذي يكون لكلتا الكلمتين حين تقترنان على هذا النحو، بصيرورتهما إلى معنى قد يكون لإحداهما بمفردها»[1].

في حين كان بإمكان **إليوت** أن يخصص فصلاً كاملاً للحديث عن هذه النظريّة، لكي يكسبها قوة التحديد والتماسك، وهما من الشروط الأساس في بناء النظريّة بحسب المنطق العلمي.

وما سوف أقوم به عبارة عن عمليّة استنباط لهذه النظريّة، بالكشف عن المحددات والأبعاد والمكونات الأساس، في إطار محاولة تكوين المعرفة بهذه النظريّة، ويمكن تحديد هذه النظريّة في الأبعاد والمكونات والملامح التالية:

أولاً: كل ثقافة ظهرت كانت إلى جانب دين

هذه هي الدعوى التي يقررها **إليوت** ابتداءً، بوصفها إطاراً عاماً، أو فرضيةً كليةً لنظريته في بناء علاقة ثابتة بين الثقافة والدين. وقد ظل **إليوت** يؤكد على هذه الدعوى، ويلفت النظر إليها بصور ومنطلقات عديدة، فتارة يلفت النظر إليها من جهة تلازم ظهور الثقافة إلى جانب الدين، وفي هذا الشأن يقول (لم تظهر ثقافة ولا نمت إلا بجانب دين. ومن هنا تبدو الثقافة نتيجة من نتائج الدين، أو الدين نتيجة من نتائج الثقافة، طبقاً لوجهة نظر الناظر)[2].

---

(1) توماس إليوت، **ملاحظات نحو تعريف الثقافة**، ترجمة: شكري عياد، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2001م، ص43.

(2) المصدر نفسه، ص21.

وتارة يلفت النظر إليها من جهة المحافظة على الثقافة وجوداً وبقاء، فمن الخطإ ـ كما يقول ـ تصور أنّ الثقافة يمكن حفظها وبسطها وتنميتها بغير دين، وهكذا من الخطإ أيضاً الاعتقاد بأنّ المحافظة على الدين ورعايته لا شأن لهما بالمحافظة على الثقافة ورعايتها[1].

وتارة من جهة تلازم نمو الثقافة ونمو الدين، حيث يرى أن نمو الثقافة، ونمو الدين في مجتمع لا تؤثر فيه عوامل خارجية، أمران لا يمكن فصل أحدهما عن الآخر، وهذا يتوقف على ميل الناظر إلى أن يحكم بأن رقي الثقافة سبب لتقدم الدين، أو بأن تقدم الدين سبب لرقيّ الثقافة[2].

ثانياً: خطأ الانفصال وخطأ المطابقة بين الثقافة والدين

هذه الفكرة هي التي تشكل جوهر النظريّة عند **إليوت**، ونعتها بوصف النظريّة ونسبها إلى ذاته، وقال عنها (لكي نفهم نظريّة الدين والثقافة التي حاولت أن أعرضها في هذا الفصل، يجب أن نعمل على تجنب الخطأين المتعاقبين: خطأ جعل الدين والثقافة شيئين منفصلين بينهما علاقة، وخطأ المطابقة بين الدين والثقافة)[3]. وهذه الفكرة هي من أكثر أفكار **إليوت** وضوحاً من جهة الضبط والتحديد، ومن أكثرها إثارةً للجدل أيضاً.

---

(1) توماس إليوت، مصدر سابق، ص42 ـ 43.

(2) مصدر نفسه، ص40.

(3) المصدر نفسه، ص47.

ثالثاً: المجتمعات البدائية والتطابق الكلي بين الثقافة والدين

يرى **إليوت** أنّ التطابق الكلي والتام بين الثقافة والدين إنما يحصل في المجتمعات التي يمكن وصفها بالبدائية، ويبقى هذا التطابق حسب رأيه في مستوى اللاوعي، وهو المستوى الذي يميل إليه الناس عادة، حيث يجدون في الوعي، كما يقول: حملاً ثقيلاً، بينما يسبب التطابق بين الدين والثقافة جهداً، ويتم التخلص من هذا الجهد، بمحاولة الارتداد إلى تطابق الدين والثقافة، الذي يغلب على مرحلة المجتمعات البدائية.

رابعاً: وحدة الدين وتعدد الثقافات بين الشعوب المختلفة

الوحدة الدينية حسب رأي **إليوت** كالانقسام الديني، يمكن أن يتفق كل منهما مع ازدهار الثقافة أو انحلالها، فالدين الواحد قد يساعد على تبادل التأثير بين الثقافات المتعددة بما يفيد كلاً منها، ويساهم في تنميتها والمحافظة عليها أيضاً.

ومن الناحية المقابلة يرى **إليوت** أن كثيراً من المكاسب التي يصفها بالكبرى للثقافة قد تحققت منذ القرن السادس عشر في ظروف انعدام الوحدة الدينية، بل إن بعضها يظهر بعد تداعي الأسس الدينية للثقافة، كما هي حال فرنسا في القرن التاسع عشر، ولا نستطيع ـ والكلام **لإليوت** ـ تأكيد أن هذه المكاسب، أو مثلها روعة كان يمكن تحقيقها لو بقيت وحدة أوروبا الدينية.

خامساً: تكوين دين هو تكوين ثقافة أيضاً

يبرهن **إليوت** على هذه الفكرة بقوله إنه حين ينقسم الدين فرقاً،

وتنمو هذه الفرق من جيل إلى جيل تنتشر نتيجة ذلك ثقافات متنوعة، وذلك بسبب العلاقة التي يصفها **إليوت** بالوثيقة بين الدين والثقافة، فهذه العلاقة تجعل ما يحدث في أحد الاتجاهين يحدث في الاتجاه الآخر.

لهذا فحري بنا ـ كما يقول **إليوت** ـ أن نجد الانقسام بين الثقافات المسيحية مثيراً لمزيد من فواصل العقيدة والنحلة، ولذلك فإن انفصال شمال أوروبا ولا سيما إنجلترا، عن كنيسة روما يعد تحولاً في نظر **إليوت** عن التيار الرئيسي للثقافة. وإذا كان من المحتمل أن تخسر هذه الثقافة لانفصالها عن أصل الجسم حسب وصف **إليوت**، فإن أصل الجسم أيضاً قد يشوّه بفقدان عضو من أعضائه.

سادساً: الدين قوة رئيسة في خلق ثقافة مشتركة بين شعوبٍ متعددة الثقافات

في هذا الأمر يظهر **إليوت** في موقف المدافع بشدّة عن الدين، وعن المسيحية تحديداً، كما لو أنه ينتمي إلى طبقة رجال الدين المسيحيين الذين يرون أنفسهم مصدر حماية الدين، فالمسيحية حسب رأيه هي التي جعلت أوروبا على ما هي عليه، وهي التي جلبت لأوروبا العناصر الثقافيّة المشتركة.

وفي المسيحية نمت الفنون كذلك، وتأصلت قوانين أوروبا، وليس للتفكير بالنسبة لأوروبا معنى أو دلالة كما يقول **إليوت** خارج الإطار المسيحي. وحين يتمم **إليوت** كلامه في هذا الشأن يقول: قد لا يؤمن فرد أوروبي بأنّ الإيمان المسيحي حق، ولكن ما يقوله ويصنعه ويأتيه، كله من تراثه في الثقافة المسيحية، ويعتمد في معناه على تلك الثقافة.

ويظهر الاندفاع والحماس في كلام **إليوت** حين يقول: ما كان يمكن أن تخرِّج **فولتير** أو **نيتشه** إلا ثقافة مسيحية، وأظن أن ثقافة أوروبا تبقى حية إذا اختفى الإيمان المسيحي اختفاءً تاماً، وإذا ذهبت المسيحية فستذهب كل الثقافة الأوروبية، ويضيف **إليوت** ولو بددنا أو طرحنا تراث أجدادنا من الثقافة المشتركة فلن يغنينا، ولن يقرب بيننا كل ما عند أبرع العقول من تنظيم وتخطيط[1].

سابعاً: نقد فكرة كون الثقافة أشمل من الدين

يرى **إليوت** أن أهم نقاط الضعف في كتاب **ماثيو آرنولد** (1822 ـ 1888م) (الثقافة والفوضى) الصادر عام 1869م، ذلك الافتراض غير المحقق على حد وصفه لعلاقة ما بين الثقافة والدين، حيث يوحي **آرنولد** كما يقول **إليوت** أنّ الثقافة أشمل من الدين، والدين ليس إلا عنصراً ضرورياً يعطي تكويناً أخلاقياً، وشيئاً من تلوين انفعالي للثقافة، وهي القيمة النهائية.

وقد حاول **آرنولد** حسب تقدير البعض شجب ما استُشعر أنه نزعة إلى الفوضى واللاشرعية في الثقافة الفكتورية، وكان يأمل في الحفاظ على معايير عالية للحكم تساعد في العودة إلى أدب أفضل ومجتمع أفضل، وهذا ما حاول أن يدعو إليه في كتابه (الثقافة والفوضى)، وقيل عنه أيضاً: إنه كان يعاني من شكوك دينية تجلت في بعض قصائده الشعرية.

وفي الوقت الذي وجد فيه **آرنولد** نفسه في موقف الدفاع عن الثقافة، وجد **إليوت** نفسه في موقف الدفاع عن الدين، من هنا اختلفت منظورات الرؤية بينهما، فنظريّة **إليوت** في جوهرها قائمة

---

(1) توماس إليوت، مصدر سابق، ص 173 ـ 174.

أساساً على التشكيك في فكرة **آرنولد** ورفضها وإزاحتها عن مجال العلاقة بين الثقافة والدين.

هذه لعلها أبرز الأبعاد والمكونات الكلية والعامة لنظريّة **إليوت** حول العلاقة بين الثقافة والدين.

3

النظريّة.. أرضياتها الفكريّة والموضوعيّة

ما هي الأرضيات الفكريّة والموضوعيّة التي ساهمت في بلورة الأفكار التي انتهى إليها **إليوت** وتحديدها، وهي الأفكار التي أعطيناها وصف النظريّة في محاولة منا لتحديدها وتنظيمها؟

لا شك في أنّ الكشف عن مثل هذه الأرضيات يجعلنا نتوغل في فهم تلك الأفكار، وتكوين المعرفة بخلفياتها، وبطبيعة العناصر المؤثرة في تكوينها، وسوف أكتفي هنا بالإشارة إلى أمرين أساسين: الأول له طبيعة فكرية، والثاني له طبيعة موضوعية.

الأمر الأول: له علاقة بطبيعة النزعة الدينية المحافظة في شخصية **إليوت**، والمؤثرة في أفكاره، حيث يذكر في سيرته أنه اعتنق المذهب الكاثوليكي عام 1927م، بعد أن أقام في لندن عام 1914م، وأعلن أنه من الرعية الإنجليزية، أما أصله وولادته فكانت في سانت لويس بالولايات المتحدة الأمريكية.

وقد تجلت هذه النزعة المحافظة في جميع أعمال **إليوت** الشعرية والمسرحية والفكريّة، وهي الأعمال التي اشتهر وعرف بها، ومن أعماله الشعرية التي تجلت فيها هذه النزعة قصيدته (أربعاء الرماد) نُشرت عام 1930م، ووصفت بأنها محاولة ناجحة بوصفها قصيدة

دينية، وهكذا قصيدته (الأرباع الأربعة)، وهي آخر قصيدة له، وكانت تحوي الكثير من المعاني الدينية.

ومن أعماله المسرحية التي تجلت فيها هذه النزعة الدينية المحافظة، مسرحية (اغتيال في الكاتدرائية) التي نشرها عام 1935م، وهي تتحدث عن موت أسقف كانتربري، **توماس بيكيت** (1118 ـ 1170م)، الذي دافع عن استقلالية الكنيسة الإنجليزية من التدخل الملكي، وقُتل بطريقة مثيرة، وتجلت هذه النزعة كذلك في مسرحية (حفلة الكوكتيل) التي نشرها عام 1950م، ووصفت بأنها أشبه ما تكون بعمل ديني وصوفي بحت[1].

وفي أعماله الفكريّة تجلت هذه النزعة بوضوح كبير في كتابه (ملاحظات نحو تعريف الثقافة)، حيث أكّدَ في تصدير الكتاب أنه مدين في هذه الدراسة كلها لكتابات رجل دين مسيحي هو القس **ف. أ. ديمانت**، بالإضافة إلى اثنين من المدنيين هما **كرستوفر دوسن وكارل مانهايم**.

ومن شدّة حضور الدين ووجهة النظر الدينية في الكتاب، وجد **إليوت** أنه معني بتقديم استدراك لكيلا يفهم أنه يلتزم وجهة النظر الدينية والمسيحية خصوصاً، في تحليله الأفكار والمعاني، وفي تأمله في القضايا والمشكلات، وكيف أنه يلتزم ويقدم وجهة نظر عالم الاجتماع، وحسب قوله: «إنّني أحاول ما أمكن التأمل في مشكلاتي من وجهة نظر عالم الاجتماع، لا من وجهة نظر المدافع عن الدين المسيحي... وحين أتناول أمور المسيحية فما ذاك إلا لأني مهتم

---

(1) انظر: الموسوعة العربية العالمية، إعداد: مؤسسة أعمال الموسوعة، الرياض، ط1، ج2، ص633.

اهتماماً خاصاً بالثقافة المسيحية، وبالعالم الغربي، وبأوروبا وإنجلترا»[1].

وهذا الاستدراك يكون هزيلاً وباهتاً حين يرى **إليوت** أنه من الصعوبة التخلص التام من وجهة النظر الدينية؛ لأنه حسب قوله «لا يوجد إنسان يمكنه أن يتخلص تخلصاً تاماً من وجهة النظر الدينية؛ لأنّ المرء آخر الأمر إما مؤمن أو غير مؤمن. وإذن لا يمكن لأحد أن يكون مبرأ من الميل تماماً، كما ينبغي للاجتماعي المثالي أن يكون، وبناءً على ذلك يجب على القارئ أن يحسب حساباً لأفكار المؤلف الدينية»[2].

وكأن هذا الكلام استدراك على الاستدراك، وهذه الطريقة التزم بها **إليوت** مرات عديدة عن قصد وإدراك، وتلون به موقفه الفكري بصورة عامة، وهي تعبر عن الطابع الجدلي في تفكيره، حيث يوحي في كثير من الأحيان بالفكرة ونقيضها.

هذا عن الأمر الأول الذي تعلق بالطابع الفكري والمتمثل في النزعة الدينية المحافظة عند **إليوت**.

الأمر الثاني: المتعلق بالطابع الموضوعي، ويتصل بظروف مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية، وضخامة التأثيرات والتداعيات العنيفة والشاملة التي تركتها هذه الحرب على المجتمع الأوروبي والفكر الأوروبي اللذين تعرضا إلى تمزقات وانقسامات وتصادمات على مستوى المواقف والأفكار والاتجاهات، ففي ظل هذه الوضعيات المتقلبة والمرعبة تجدد نقاش واسع حول مصير الحضارة الغربية، ومستقبل هذه الحضارة في العالم.

---

(1) توماس إليوت، مصدر سابق، ص96.

(2) المصدر نفسه، ص97.

وفي هذا السياق حاول **إليوت** أن يربط مصير الثقافة الأوروبية بالدين، وأن يؤكد هذا الارتباط ويرسخه في سبيل غايتين أساسيتين، هما من أكثر ما كانت تحتاج إليهما أوروبا بعد خروجها من كارثة الحرب العالمية الثانية، وهما:

الغاية الأولى: اعتبار أنّ الدين هو الضمان الوحيد لوحدة الثقافة الأوروبية وتماسكها، خوفاً من أن تتفرق أوروبا وتنقسم على نفسها ثقافياً وسياسياً واجتماعياً وأخلاقياً. وفي هذا النطاق تحدث **إليوت** باهتمام عن وحدة الثقافة الأوروبية، في القسم الأخير من كتابه (ملاحظات نحو تعريف الثقافة)، وذهب إلى أنّ الدين هو الذي جلب العناصر الثقافيّة المشتركة لأوروبا، وحذر من تدخل السياسة في الثقافة حين يكون لها ذلك التأثير الذي يفرق بين المجتمعات الأوروبية، وفي هذا الشأن يقول «قد نختلف اختلافاً شديداً في آرائنا السياسية، ولكن مسؤوليتنا المشتركة هي أن نحافظ على ثقافتنا المشتركة، وتسليمها إلى الخلف غير ملوثة بالمؤثرات السياسية»[1].

الغاية الثانية: ترتبط بدور الدين في تهذيب الحضارة الأوروبية، وانتشالها من الانحطاط الروحي والإفلاس القيمي اللذين وصلت إليهما، وسبق وأن عبر **إليوت** عن مثل هذا الموقف في قصيدة شهيرة له بعنوان (الأرض اليباب) التي يُقال إنها أحدثت ضجة كبيرة عند صدورها عام 1922م، ونظر إليها بعض النقاد على أنها عمل رائع، تعكس ما شاهده **إليوت** في أوروبا المعاصرة من إفلاس في القيم الروحية، ومقارنتها بما كان عليه الماضي من قيم ووحدة. ويتناغم مع هذا الموقف ما ختم به **إليوت**، في الأسطر الأخيرة من كتابه (ملاحظات نحو تعريف الثقافة) بقوله: «نستطيع على الأقل أن

---

(1) توماس إليوت، مصدر سابق، ص175.

نحاول انقاذ شيء من تلك الخبرات التي نشترك في الأمانة عليها: تراث اليونان والرومان والعبرانيين، وتراث أوروبا خلال الألفي سنة الأخيرة، ففي عالم رأى من الدمار المادي مثل ما رآه عالمنا، تتعرض هذه المقتنيات الروحية لخطر ما حق»[1].

وهذا يعني أن تمسك **إليوت** بالدين يعبر أيضاً عن موقف نقدي في رؤيته للحضارة الأوروبية، ومن هنا ندرك حكمة **إليوت** في تعزيز العلاقة بين الثقافة والدين.

4

ما بعد النظريّة.. تقدم أم تراجع

لا أعلم ما إذا كانت نظريّة **إليوت** حول العلاقة بين الثقافة والدين، قد أثارت جدلاً في وقتها، أو في عصر **إليوت** نفسه، وهل فتحت قدراً واسعاً أو محدوداً من النقاش النقدي الذي تتعدد فيه وجهات النظر وتختلف، لكنها كنظريّة بطبيعتها تحتمل إثارة للجدل، وتستدعي قدراً من النقاش.

فقد جاءت هذه النظريّة في عصر ضعفت فيه الحماسة إلى الدين عند الأوروبيين، وبات من النادر أن يظهر هذا المستوى من الاهتمام عند المفكرين والنقاد الأوروبيين بالدفاع عن الدين، كالذي أظهره **إليوت**، وزج به في حقل الثقافة والدراسات الثقافيّة بزخم وطاقة قويين. وذلك بعد أن تأثرت مكانة الدين في هذا الحقل من الدراسات، وأصبح الاتجاه العام يميل إلى إعطاء الثقافة قدراً أكبر من الاهتمام يفوق ما كان يُعطى للدين.

---

(1) توماس إليوت، مصدر سابق، ص176.

وفي القدر المحدود الذي اطلعت عليه من الكتابات والمؤلفات، وجدت أن مستوى الاهتمام بنظريّة **إليوت في** العلاقة بين الثقافة والدين يعد ضئيلاً للغاية، مع أن اسم **إليوت** يتكرر في جميع أو معظم هذه الكتابات والمؤلفات، لكنه يتكرر في الغالب بصورة محدودة، ولا ينم عن درجة عالية من العناية والاهتمام بأفكاره ومقولاته.

فالكاتب الفرنسي **لويس دوللو** الذي تتبع في كتابه (الثقافة الفردية والثقافة الجماهيرية) الصادر عام 1978م، فكرة الثقافة، بالعودة إلى التاريخ القديم، ومنه إلى الأزمنة الحديثة والمعاصرة، وعن علاقة الثقافة بالمجالات والأبعاد التي اتصلت بها، فإنه حين يقترب من المجال الذي يتصل بالحديث عن العلاقة بين الثقافة والدين، فإنه لا يأتي على ذكر **إليوت** مطلقاً، ولم أفهم حقيقة هذا التجاهل وطبيعة مبرراته.

والهامش الذي تحدث عنه **دوللو** في العلاقة بين الثقافة والدين يعد ضئيلاً من ناحيةٍ كمية، وعابراً من ناحية تاريخية، ومتواضعاً من ناحية معرفية، فقد تطرق إلى هذه العلاقة مرتين، مرة حين تحدث عنها بالعودة إلى التاريخ القديم، وكيف تطورت وتبلورت وتحددت فكرة الثقافة، ابتداءً من عصر اليونان القديم، مروراً بالعصر الروماني، وتوقف عند هذه العلاقة حين وصل إلى العصور الوسطى في أوروبا، وكان من رأيه أن ازدهار الحياة المسيحية وتفتحها في العصور الوسطى، فرض تداخلاً بارزاً بين الثقافة والدين، لكن من دون أن يكون لهذا التداخل تأثير مهم في تطور مفهوم الثقافة، حيث ظلت الثقافة حسب رأيه احتكارية وفئوية في الأديرة، وشعبية في مجال المعجزات وبناء الكاتدرائيات[1].

---

(1) لويس دوللو، **الثقافة الفردية والثقافة الجماهيرية**، ترجمة: خير الدين عبد الصمد، دمشق، وزارة الثقافة، 1993م، ص26.

وفي المرة الثانية التي تحدث فيها **دوللو** عن العلاقة بين الثقافة والدين، كانت في سياق الحديث عما اسماه مناخ الثقافة، وتطرق إلى هذه العلاقة حينما تحدث عن فكرة الوراثة الاجتماعية، كونها تؤسس لعلاقة الإنسان بوسطه الاجتماعي الذي يشكل مناخاً للثقافة، ولأنّ الدين، في رأيه، يمثل النمط الوحيد للعيش الذي يقود الإنسانية، ويساعدها منذ ولادة الأشخاص حتى وفاتهم، لذا فإن له أهمية خاصة.

ومن جهة الروابط بين الثقافة والدين فإنها تعود في نظر **دوللو** إلى أصول الحضارة، فاليونانيون لم يفصلوا بين المفهومين، وكذلك الحال بالنسبة للرومان الذين سبق الدين عندهم الثقافة، وإلى يومنا الحاضر كما يضيف **دوللو**، لا تزال هناك وزارات لشؤون الدين في كثير من بلدان العالم، ومنها بلاد اللاندر الألمانية، وهي تكلف في الوقت ذاته بالشؤون الثقافيّة.

وما ينتهي إليه **دوللو** هو أن هناك علاقة وثيقة بين الدين والثقافة؛ لأنه من الصعب حسب رأيه أن تستغني الثقافة الحقة عن بعض الأخلاقية.

أما الناقد الأيرلندي **تيري إيجلتون** فمع أنه كشف عن تجدد الحديث في هذا العصر حول العلاقة بين الثقافة والدين في كتابه (فكرة الثقافة) الصادر عام 2000م، إلا أنه لم يرجع كثيراً وباهتمام إلى أفكار **إليوت** حول هذه العلاقة، وطبيعة الوصف الذي ذكره **إيجلتون** عن **إليوت** لعله يصور عدم التقدير العالي لأفكاره ومقولاته، فقد وصفه مرة بأنه صاحب نزعة دينية محافظة، ومرة عَدَّه مناهضاً للبرجوازية، ويرفض نظريّة المجتمع الليبرالي.

والهامش الذي أعطاه **إيجلتون** للعلاقة بين الثقافة والدين، مع أنه لا يعد واسعاً، إلا أن أهميته تتحدد في الكشف عن المآلات

التي وصلت إليها هذه العلاقة اليوم، وذلك بعد أن مرت بتجاذبات وجدليات شديدة ومتباينة، صعدت فيها مكانة الثقافة من حيث المنحى العام، على حساب مكانة الدين في الفكر الأوروبي، وما يطرحه **إيجلتون** أشبه ما يكون بمراجعة لتلك العلاقة، والتأكيد على أنّ الثقافة لا يمكن أن تكون بديلاً عن الدين منذ أن كان النظر إلى الثقافة بوصفها بديلاً عن الدين، الأمر الذي مثل كما يقول **إيجلتون**، نقطة تحول تاريخية، حيث تشكل أعمال **ماثيو آرنولد** علامة عليها، وذلك على خلفية أنّ الثقافة توفر ما يوفره الدين من طريقة دينية، ورمزية محسوسة، ووحدة اجتماعية، وهوية جمعية، وجمع للأخلاق العمليّة والمثالية الروحية، وصلة وصل بين المثقفين والعامة.

هذا الاعتقاد أصبح موضع شك عند **إيجلتون**، الذي يرى أنّ الثقافة تبقى بديلاً بائساً للدين، لسببين عنده على الأقل، فالثقافة بمعناها الفني الضيق تظل مقصورة على نسبة زهيدة من السكان، وبمعناها الاجتماعي الواسع تقوم، على وجه الدقة، حيث يكون البشر أقل انسجاماً ووحدة[1]. هذا عن الإشكالية في الماضي، أما في الحاضر فإن **إيجلتون** يربط الحديث عن العلاقة بين الثقافة والدين، على أساس ضرورات ومصالح توظيفية وأيديولوجية، لها علاقة بحاجة الغرب إلى أن يكون متوحداً من جهة، وأكثر قدرة على مواجهة أعدائه من جهة أخرى، خاصة حين يكون الأعداء من المسلمين، كما يصور ذلك **إيجلتون** نفسه.

ولا شك في أن هذا تصوير حساس للغاية، ويثير الكراهية والعداء، فالثقافة، حسب قول **إيجلتون**، توجد غرباً مرقعاً ومتنازعاً بعض الشيء، في مواجهة ما يبدو لها على أنه ثقافة بكل المعاني

---

(1) تيري إيجلتون، مصدر سابق ص92.

السيئة لهذا الكلمة، لهذا فإن إحياء التراث الكلاسيكي المسيحي الإنسانوي الليبرالي المشترك قد يثبت أنه طريقة ناجعة في صد البرابرة الغازين القادمين من بعيد.. فأحلاف مثل الناتو والاتحاد الأوروبي تحتاج في العادة إلى تدعيم روابطها بشيء أقل غلظة من البيروقراطية، أو الأهداف السياسية المشتركة، أو المصالح الاقتصادية المشتركة، خاصة حين تواجه أعداء مسلمين تمثل الثقافة بمعناها الروحي أمراً بالغ الأهمية والحيوية بالنسبة إليهم.. والدين في النهاية ـ والكلام **لإيجلتون** ـ هو القوة الأيديولوجية التي لم يعرف التاريخ البشري أبداً أية قوة أخرى أشد منها فاعلية وأثراً.. والثقافة عنده تضعف على نحو قاتل إذا ما انفصلت عن جذورها الممتدة في الدين، ولذا فهي تتمسك بهذه الجذور ولو أدى ذلك إلى الخروج عن الموضوع[1].

لكن هذا الإحياء للدين كما يعبر عنه **إيجلتون**، مُعرض للإخفاق من جهة، ومُعرض لخطر الأصولية من جهة أخرى، ويحمل **إيجلتون** الرأسمالية أو الأساس الدنيوي للرأسمالية الإخفاق بقيام أي جهد لإحياء الدين، ويبرئ اليسار الملحد حسب وصفه من مسؤولية هذا الإخفاق، ونص كلامه (فأي جهد لإحياء الدين مقدر له أن تحبطه علمانية الرأسمالية وتخربه، فما يثلم سمعة الدين هو النشاطات الدنيوية التي تمارسها الرأسمالية، وليس اليسار الملحد، ذلك أنّ الأساس الدنيوي للرأسمالية يقوض البنية الفوقية الروحية التي يحتاج إليها لتأمين استقراره)[2].

وأما الأصولية، فإن أي محاولة لإحياء الدين سوف تصطدم،

---

(1) تيري إيجلتون، مصدر سابق، ص143 ـ 144.

(2) المصدر نفسه، ص148.

حسب رؤية **إيجلتون**، بأصولية الآخرين الدينية، وهو صدام يتولد منه انبعاث أصولية مضادة، وحسب قوله: «لابد أن نخاطر الآن بمواجهة أصولية الآخرين الدينية التي تنتج الصنف ذاته، الأمر الذي يؤدي بهذه المحاولة إلى التخلي عن قاعدتها الإنسانوية الليبرالية الرفيعة، والانتهاء إلى حالة يصعب تمييزها عن حالة خصومها»[1].

ويصف **إيجلتون** الأصولية بأنها عقيدة من تخلت الحداثة عنهم، وما نفهمه من تحليل **إيجلتون** هو أنّ العلاقة بين الثقافة والدين في هذه المرحلة معرضة للتوتر وليس للوئام.

هذه بعض وجهات النظر الأوروبية حول العلاقة بين الثقافة والدين، وهي تعبر عن صور التحول والتغير في هذه العلاقة بين أزمنة متفرقة، من زمن **إليوت** بعد نهاية الحرب العالمية الثانية، إلى زمن **دوللو** في سبعينات القرن العشرين، إلى زمن **إيجلتون** مع بداية القرن الحادي والعشرين. وطبيعة هذا السياق الفكري والتاريخي تكشف عن أن جدلية العلاقة بين الثقافة والدين ستظل في حالة تقلب وتغير، وهي اليوم أميل من جديد إلى توثيق هذه العلاقة، لكن ليس من المؤكد أن تظل بهذا النحو مستقبلاً.

ويمكن إجمال الأفكار الأساس حول هذه العلاقة، في النقاط التالية:

أولاً: النظر إلى الثقافة بوصفها بديلاً، أو باعتبارها أشمل من الدين، وهذه هي فكرة **ماثيو آرنولد**.

ثانياً: النظر إلى الثقافة بوصفها هي الدين الأكمل، وهذه هي فكرة **رونان**.

---

(1) تيري إيجلتون، مصدر سابق، ص148.

ثالثاً: تخطئة النظر إلى الثقافة بوصفها منفصلة عن الدين، أو مطابقة له، وهذه هي فكرة **إليوت**.

رابعاً: النظر إلى الثقافة في حاجتها إلى الدين، في ضوء أنّ الثقافة الحقة لا تستغني عن بعض الأخلاقية، وهذه هي **فكرة دوللو**.

5

نقد النظريّة.. ملاحظات في المنهج

بعد تحديد طبيعة النظريّة وملامحها وأبعادها عند **إليوت** في مجال العلاقة بين الثقافة والدين، وما صاحب هذه العلاقة من جدل ونقاش في المجال الثقافي الأوروبي، بقيت الإشارة إلى بعض الملاحظات النقدية حول هذه النظريّة من جهة الإطار المعرفي والمنهجي العام، ومن هذه الملاحظات:

أولاً: من الملاحظ أن **إليوت** قد بلور فكرته عن العلاقة بين الثقافة والدين في إطار المسيحية والفكر المسيحي، وهي تعكس خبرة الديانة المسيحية ومعارفها بصورة عامة، ولا تعكس خبرة الديانات الأخرى ومعارفها، وهذا بخلاف ما تذرع به **إليوت** نفسه حين رأى أن تعميماته مقصود بها أن تكون صالحة للتطبيق، إلى حد ما كما يقول، على جميع الأديان، لا على المسيحية فحسب.

وما يعارض هذا الكلام، ويضفي عليه شكاً هو أن جميع النماذج والتطبيقات التي تطرق إليها **إليوت**، وربط بها أفكاره، وحدد على أساسها وجهات نظره كانت على علاقة بالمسيحية ومذاهبها ونحلها، أما الديانات الأخرى فقد أشار إليها في حدود ذكر الاسم فقط دون العودة إلى معارفها وخبراتها ونماذجها، ولم يأتِ على ذكر الإسلام في كتابه مطلقاً مع أنه أشار إلى اليهودية والبوذية

والهندوسية، وبالتالي فإن نظريّة **إليوت** بصورة عامة يمكن النظر إليها بوصفها نظريّة تصنف على الفكر الديني المسيحي.

ثانياً: لم يعتن **إليوت** ببناء نظريته بطريقة منظمة، وبمنهجية واضحة ومتماسكة، بحيث يمكن من السهولة فهمها، وتكوين المعرفة بها، وبأبعادها ومكوناتها، ويكون بالإمكان مقاربتها ومقارنتها بالأفكار والنظريات الأخرى التي تصنف على مجالها، بما يحقق معرفة قيمتها ومنزلتها بين هذه الأفكار والنظريات.

ويتصل بهذه الملاحظة ما أشار إليه الدكتور عياد في نقده أو وصفه لأسلوب **إليوت** وطريقة عرضه لأفكاره، حيث رأى أن أسلوبه مليء بالاستدراك والاحتراس والجمل المعترضة، بحيث يوحي إلى القارئ بالفكرة وضدها في وقت واحد، ويرفده بموقف المفكر الذي يفكر في تفكيره، وهو الموقف المعقد الذي يتخذه في هذا الكتاب، ويجعل له صعوبة خاصة، وجاذبية خاصة أيضاً[1].

والطابع الجدلي هو الذي غلب على نظريّة **إليوت**، وجعلها تفتقد قوة التحديد والتماسك.

ثالثاً: لقد اكتفى **إليوت** بالمعالجة العامة والفوقية في بناء العلاقة بين الثقافة والدين وتحديدها، ولم يتوغل في فحص المكونات والأبعاد الداخلية والتفصيلة وتحديدها، والكشف عن صور التلاقي بين هذه المكونات والأبعاد أخذاً وعطاء. وما كان يسعى إليه **إليوت** في ترسيخ الارتباط بين الثقافة والدين ليس بالإمكان تحققه من خلال المعالجة العامة والفوقية، وإنما من خلال توثيق الروابط بين العناصر والمكونات الداخلية والتفصيلية.

---

(1) توماس إليوت، مصدر سابق، ص10.

رابعاً: لم تواكب نظريّة **إليوت** بما تحتاج إليه من تراكمات معرفية ومنهجية، تعكس الاهتمام بهذه النظريّة، والتواصل والتفاعل معها، وتسهم في إنمائها وتحديثها وتجديدها من أجل المزيد لبلورتها وتنضيجها، وإخراجها من الطابع الجدلي الذي هي عليه، وإعطائها قوة التحديد والتماسك، وإنما أن تظل كما هي عليه دون تحريك أو تحديث.

والمُلاحظ، أنّ الأفكار الأخرى التي تحدث عنها **إليوت** في ملاحظاته حول الثقافة اكتسبت اهتماماً من الآخرين، يفوق بكثير مستوى الاهتمام بنظريته حول العلاقة بين الثقافة والدين. والأفدح من ذلك أنّ الكتابات التي جاءت بعد هذه النظريّة، وتناولت الحديث عن العلاقة بين الثقافة والدين، كانت من حيث المستوى العام أقل قيمة وتميزاً من الناحية المعرفية، كالذي ظهر مثلاً في معالجة **لويس دوللو**، وفي معالجة **تيري إيجلتون** وآخرين.

هذه بعض الملاحظات المنهجية العامة حول نظريّة **إليوت**.

6

الثقافة والدين من منظور إسلامي

لا شك في أنّ الحديث عن هذه العلاقة بين الثقافة والدين لا يكتمل بل يكون ناقصاً، إذا لم تدرس في إطار عالم الإسلام ومعارفه وخبراته، وتجربته في العمران والحضارة، لأنّ الإسلام له حكمته وفلسفته في هذه العلاقة، وله تجربة في العمران والحضارة تبلورت فيها مثل هذه العلاقة وتنامت. فالإسلام صنع ثقافة جديدة عُدت من الثقافات الإنسانية العالمية الكبرى، التي رفدت الحضارات البشرية، والعقل الإنساني، بالمعارف والعلوم والقيم والأخلاق،

واعترف لها العالم بهذا العطاء العلمي والقيمي والحضاري، وكان لهذه الثقافة حكمتها وفلسفتها وعبقريتها وجمالياتها وفتوحاتها.

والدين في عالم الإسلام هو الذي صنع الثقافة، وقد اتحدت العلاقة بين الثقافة والدين مع أول آية نزلت من القرآن الكريم، وهي آية ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ۝١﴾، وهذه الملاحظة ثرية من حيث مجالها الدلالي، وتحتاج إلى تأملات غير متناهية، فالدين الذي يبدأ بآية ﴿اقْرَأْ﴾ هو دين قادر على أن يصنع ثقافة، ويكوّن أمة، ويبني حضارة.

ومن دلالات هذه الآية أيضاً، أنّ الدين ليس بديلاً عن الثقافة؛ والدعوة إلى القراءة، هي دعوة موجهة إلى الإنسان في أن ينهض بجهده البشري نحو اكتساب العلوم والمعارف والخبرات، وكل ما يتصل بعلاقته بالكون، فالآية حددت مجال القراءة على مستوى الكون، بكل ما فيه من موجودات مخلوقة، قال تعالى: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ۝١﴾[1]، مع تأكيد الاهتمام في النظر إلى الإنسان، وما يتصل به من علوم ومعارف، وهذا نوع من التخصيص ﴿خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ ۝٢﴾[2]. ولا ينبغي أن تنفصل الثقافة عن الدين ﴿اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ ۝٣ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ۝٤ عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ۝٥﴾[3].

وبعد مرحلة الخلق التي عبرت عنها الآيات الأولى في قوله تعالى: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ۝١ خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ ۝٢﴾، تبدأ مرحلة العلم ﴿اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ ۝٣ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ۝٤ عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ

---

(1) سورة العلق: الآية 1.

(2) سورة العلق: الآية 2.

(3) سورة العلق: الآيات 3 ـ 6.

يَمۡ ﴿٥﴾، ولعل في هذه الملاحظة ما يوافق أولى المفاهيم المرتبطة بفكرة الثقافة، والتي تربط الثقافة بالطبيعة الإنسانية. بمعنى أنّ الحكمة الأولى للثقافة، هي أن تتعهد الطبيعة الإنسانية بالتهذيب والتكوين والتخليق لإظهار إنسانية الإنسان، والثقافة بهذا المعنى تعني كما يقول **إيجلتون** تعهد النمو الطبيعي بالعناية والرعاية تعهداً فاعلاً ونشطاً... أي أن الحاجة إلى الثقافة تشير إلى وجود ضرب من النقص والافتقار في الطبيعة[1].

فالثقافة تأتي لكي تكمل النقص والافتقار، لينتقل الإنسان من الوضع الطبيعي، والبيولوجي والغريزي، الناقص والساكن، والذي ينتسب إلى عالم الطبيعة والمادة والغريزة، إلى الوضع الإنساني، والروحي والأخلاقي، الفاعل والمتحرك، والذي ينتسب إلى عالم الفكر والروح، العالم المتعالي على عالم الطبيعة والمادة.

وإذا أردنا أن نحدد طبيعة ما يقدمه الدين إلى الثقافة، أو تأثير الدين على الثقافة في المجال الإسلامي، فيمكن تحديد ذلك في الأبعاد التالية:

أولاً: الثقافة والإيمان

الثقافة في التصور الإسلامي هي ثقافة تؤمن بالغيب، وترتبط به بصورة دائمة ومستمرة، ولا تنقطع عنه أو تتصادم معه، والإيمان بالغيب هو الإيمان بوجود خالق لهذا الكون ومدبر له، والاعتقاد بالكتاب والنبوة والمعاد.

---

(1) تيري إيجلتون، مصدر سابق، ص16 ـ 23.

ويفيض هذا الإيمان على الثقافة سمواً وعلواً ونبلاً، وفيضاً من القيم والفضائل والمكارم، ويعمق فيها الإحساس بالمسؤولية، ومنطق التكليف والواجب، ويرسخ فيها الشعور بالإرادة والعزيمة والصبر، ويجعل منها ثقافة تتمسك بالحق وتجاهر به، وتدافع عن العدل ولا تتخلى عنه، كما يجعل منها ثقافة تربط بين عالم الشهادة وعالم الغيب، عالم الدنيا وعالم الآخرة، عالم المادة وعالم النفس، عالم الروح وعالم العقل، عالم الإنسان وعالم الله سبحانه وتعالى.

وقد جعل الله سبحانه وتعالى الإيمان بالغيب في أولى الآيات التي افتتح بها سورة البقرة، في قوله تعالى: ﴿الٓمٓ ۝١ ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ لَا رَيۡبَۛ فِيهِۛ هُدٗى لِّلۡمُتَّقِينَ ۝٢ ٱلَّذِينَ يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡغَيۡبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقۡنَٰهُمۡ يُنفِقُونَ ۝٣ وَٱلَّذِينَ يُؤۡمِنُونَ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبۡلِكَ وَبِٱلۡأٓخِرَةِ هُمۡ يُوقِنُونَ ۝٤ أُوْلَٰٓئِكَ عَلَىٰ هُدٗى مِّن رَّبِّهِمۡۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُفۡلِحُونَ ۝٥﴾[1].

فهذا هو طريق الإنسان نحو الهدى والفلاح، الهدى هو الطريق، والفلاح هو نهاية الطريق.

وجماع القول: أنّ الدين يربط الثقافة بمرجعية الوحي من جهة، ويجعلها مرتبطة بعقيدة من جهة أخرى، فالوحي هو الذي يزود الثقافة بالحقائق والمعارف الموثوقة واليقينية المتصلة بعالم الغيب، والتي لا يستطيع العقل الوصول إليها بموثوقية ويقين، ولا يمتلك الإنسان وسيلة أخرى غير وسيلة الوحي للتعرف عليها. والوحي هو مصدر العقيدة، والعقيدة تجعل الثقافة ترتبط بأصول ثابتة، وبشعائر وأعمال عبادية تزكي النفس، وتهذب الثقافة، وتسمو بحكمتها وفلسفتها، وتحافظ على فاعليتها وتماسكها، وترسم لها طريق الهدى والفلاح.

---

(1) سورة البقرة: الآيات 1 ـ 5.

ثانياً: الثقافة والأخلاق

إذا كانت الثقافة هي التي تقوم بدور تهذيب الطبيعة الإنسانية، فإن الدين هو الذي يقوم بدور تهذيب الثقافة، من خلال ربطها بمنظومة القيم والمثل والأخلاق، والمحافظة على هذه الرابطة، والتأكيد عليها، والتبصير بها.

والثقافة من حيث الأصل هي تهذيب، لكنها قد تتغلب عليها نزعات أخرى فتحرفها عن مسارها، وتنقلب على أصلها، وتتحول إلى ثقافة بلا تهذيب أو مضادة للتهذيب، ويتجلى ذلك حين تصبح هذه الثقافة سبباً في انتهاك حقوق الإنسان، أو حين تطغى عليها نزعة الاستبداد، أو نزعة العنصرية، أو حين تهيمن عليها المصالح السياسية، والثقافة التي تنفصل عن الدين تكون معرضة أكثر من غيرها للوقوع في مثل هذه الحالات.

والأخلاق مصدرها الدين، فهو الذي يدعو إليها، ويحافظ عليها، ويعمقها في النفوس، وقد أكد **النبي الأكرم (ص)** أن بعثته بالوحي كانت لإتمام مكارم الأخلاق، فقد جاء في الحديث الشريف «إنما بُعثتُ لأتمم مكارم الأخلاق»، ويكشف هذا الحديث عن منزلة الأخلاق في الدين، وأنه ليس هناك ما هو أعظم من الدين في الدعوة إلى الأخلاق.

وبعد أن ناقش الدكتور **طه عبد الرحمن** في كتابه (سؤال الأخلاق) النظريات المطروحة حول العلاقة بين الأخلاق والدين، انتهى إلى القول: إن الدين والأخلاق شيء واحد، فلا دين بغير أخلاق، ولا أخلاق بغير دين. ولهذا أصبح في الإسلام الدين المعاملة كما جاء في الحديث الشريف، والأخلاق كمال الإيمان، وفي هذا الشأن يروى عن الإمام **محمد الباقر (ع)** أنه قال: «إن أكمل المؤمنين إيماناً أحسنهم خُلقاً».

والثقافة التي تنفصل عن الأخلاق تتحول إلى ثقافة تنتج استعماراً وإمبريالية وتدميراً واحتلالاً، على طريقة ما شرحه وفصله أدوارد سعيد في كتابه (الثقافة والإمبريالية).

ثالثاً: الثقافة واللغة العربية

الثقافة لا تنفصل عن اللغة، واللغة لا تنفصل عن الثقافة، هذه حقيقة مسلم بها، وتنطبق على جميع الثقافات واللغات. واللغة بمنزلة الجسد، والثقافة بمنزلة الروح في الجسد، لهذا لا ينبغي أن ينفصلا. واللغة هي النظام البياني والبلاغي للثقافة، والثقافة هي النظام المعرفي والأخلاقي للغة. وهذا يعني أن كل ما تتأثر به الثقافة تتأثر به اللغة أيضاً، وما تتأثر به اللغة تتأثر به الثقافة كذلك. وما يُضاف إلى الثقافة يُضاف إلى اللغة أيضاً، وما يُضاف إلى اللغة يُضاف إلى الثقافة كذلك.

والدين الإسلامي كرم اللغة التي نزل بها، وأكسبها شرفاً وعظمة، وجعل لها شأناً وقداسة، ووثق ارتباط الناس بها تعلماً وتعليماً، وهي اللغة العربية التي اختارها الله سبحانه وتعالى لتكون لغة الكتاب والعبادات، قال تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ۝٢﴾[1]، وقال تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ۝١٩٣ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ ۝١٩٤ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ۝١٩٥﴾[2].

وقد ربط الدين هذه اللغة بحضارة عظيمة هي الحضارة الإسلامية، وبعلوم ومعارف خلاقة هي العلوم والمعارف الإسلامية، وبمنظومة من القيم والأخلاق، وبنظام من الشعائر والعبادات. لهذا

(1) سورة يوسف: الآية 2.

(2) سورة الشعراء: الآيات 193 ـ 195.

فقد مثَّل الدين أعظم إحياء لهذه اللغة، وهو الذي عرفها على العالم، وجعل العالم يتعرف عليها منذ ذلك الوقت وإلى اليوم.

ولا شك أنّ الثقافة قد تأثرت بكل هذه المزايا التي حصلت عليها اللغة العربية، وكل هذا التكريم والتعظيم، وبهذه اللغة فإن الدين جعل الناس يتوحدون ويرتبطون بثقافة مشتركة.

رابعاً: الثقافة والعالمية

لقد فتح الدين أمام الثقافة آفاق العالمية، ودفع بها لأن تخاطب الناس كافة في جميع الأزمنة والعصور، وعلى اختلاف لغاتهم وقومياتهم، ومجتمعاتهم وأوطانهم وتعددها؛ لأنّ الدين جاء إلى الناس كافة، واستعمل خطاب ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾، وصبغ الثقافة بهذه الصبغة العالمية، وجعلها تتحرر من العصبيات بكافة أشكالها، وتتعامل مع الناس على قاعدة الكرامة ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِىٓ ءَادَمَ﴾[1] فهذه العصبيات هي من أشد ما يعترض عليه الدين.

وتجلت هذه النزعة العالمية في الثقافة الإسلامية حين ساهم في صنعها وتقدمها مسلمون من قوميات مختلفة، منهم العربي والفارسي والتركي والأندلسي والهندي والإفريقي وغيرهم، وقد أظهر هؤلاء جميعهم ارتباطهم الوثيق بهذه الثقافة واعتزازهم بها.

والثقافة، من طبيعتها، يفترض أن تكون لها هذه النزعة العالمية، ولكن هذه النزعة تنتكس في الثقافات بسبب عوامل أخرى متشابكة معها، وهي عوامل قد تكون سياسية، أو اقتصادية أو دينية.

وعالمية الثقافة في الإسلام هي من عالمية الدين ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ

(1) سورة الإسراء: الآية 70.

﴿إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ ١٠٧﴾[1]، فالدين الذي يكون عالمياً ينتج ثقافة عالمية.

هذا بعض ما يقدمه الدين إلى الثقافة في التصور الإسلامي، ومن هنا ندرك حاجة الثقافة إلى الدين، الحاجة التي توحي بالنقص والضعف في الثقافة، لأنها تنتسب إلى عالم الإنسان الذي يعتريه الضعف والنقص والعجز ﴿وَخُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ ضَعِيفًا ٢٨﴾[2]، ﴿وَكَانَ ٱلْإِنسَٰنُ عَجُولًا ١١﴾[3]، ﴿وَكَانَ ٱلْإِنسَٰنُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا ٥٤﴾[4]، ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِۦ نَفْسُهُۥ﴾[5]، ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ خُلِقَ هَلُوعًا ١٩﴾[6].

وكما تبين فإن حاجة الثقافة إلى الدين هي حاجة مستمرة، مهما ارتقت هذه الثقافة إلى مستويات عالية، ومهما كانت طبيعة هذه الثقافة وخصوصيتها، فهي ليست حاجة خاصة للثقافة التي يمكن وصفها بالبدائية، وإنما هي حاجة للثقافة بما هي ثقافة، ولهذا فإن الثقافة لا يمكن أن تكون بديلاً عن الدين.

---

(1) سورة الأنبياء: الآية 107.

(2) سورة النساء: الآية 28.

(3) سورة الإسراء: الآية 11.

(4) سورة الكهف: الآية 54.

(5) سورة ق: الآية 16.

(6) سورة المعارج: الآية 19.

الفصل الخامس

الثقافة والأنثروبولوجيا

قراءة في نظريات الأنثروبولوجيين

1

الثقافة والأنثروبولوجيا

تحتفظ الأنثروبولوجيا بتاريخ حيوي وعريق من العلاقة والارتباط بالثقافة، وتختلف هذه العلاقة وتتمايز عن جميع صور علاقات الحقول الأخرى وأنماطها بالثقافة، بحيث لا يغني النظر إلى الثقافة بواسطة هذه الحقول على تعدد أقسامها وميادينها الاجتماعية والإنسانية، دون الكشف عن موقف الأنثروبولوجيا من الثقافة.

ومن شدة هذه العلاقة كادت الأنثروبولوجيا تتملك الثقافة، وتجعل منها امتيازاً خاصاً بها، وتتحول إلى العلم الذي يتحدث باسمها وعنها وحولها، وذلك على خلفية أنّ الثقافة هي من مكتشفات الأنثروبولوجيا، أو أنّ الأنثروبولوجيا هي التي عملت على اكتشاف الثقافة بالعودة إلى العقل البدائي والمجتمعات البدائية، وبمحاولة البحث عن جذور الثقافة وبداياتها وكيف تنشأ وتنمو وتتطور؟ وتجيب على السؤال لماذا ينفرد الإنسان بالثقافة؟ وهو السؤال الذي عَنون به **مايكل كاريذرس** كتابه في الأنثروبولوجيا.

ويرى الأنثروبولوجيون أنفسهم أنهم دون غيرهم، من يمتلكون

تجريبات عمليّة، واستدلالات برهانية، وسجلات «اثنروغرافية»، يبرهنون بها على ذلك القول، من بين جميع المشتغلين في حقول الدراسات الاجتماعية والإنسانية.

وقد ترسخت هذه العلاقة بين الأنثروبولوجيا والثقافة مع تشكل ما عُرف بالأنثروبولوجيا الثقافيّة وظهورها، الحقل الذي يعد أحد أقدم أقسام الأنثروبولوجيا العامة، ومن أكثرها اهتماماً إلى جانب الأنثروبولوجيا الاجتماعية.

وبين هذين القسمين الثقافي والاجتماعي تحديداً في الأنثروبولوجيا هناك جدل ونزاع قديمين في تحديد من هو الأصل، ومن هو الفرع، وما يترتب على ذلك من دور في صياغة هوية وشخصية علم الأنثروبولوجيا وتحديده. فمن ينتمون إلى الأنثروبولوجيا الثقافيّة يعدون هذا الحقل هو الأصل، والأنثروبولوجيا الاجتماعية هي الفرع، في حين يرى الذين ينتمون إلى الأنثروبولوجيا الاجتماعية أن حقلهم هو الأصل، والأنثروبولوجيا الثقافيّة هي الفرع.

وتفاقم هذا الجدل والنزاع مع الانقسام الذي حصل بين أشهر مدرستين في الأنثروبولوجيا، وهما المدرسة الأنثروبولوجية البريطانية التي انحازت إلى الجانب الاجتماعي، والمدرسة الأنثروبولوجية الأمريكية التي انحازت إلى الجانب الثقافي.

وعُرف هذا الانقسام وظهر على السطح مع صدور كتاب (أنماط الثقافة) عام 1935م، للأنثروبولوجية الأمريكية الشهيرة **روث بنيديكت**، الكتاب الذي وصفه الأنثروبولوجي العربي الدكتور أحمد أبو زيد، بأنه من أوسع كتب الأنثروبولوجيا انتشاراً ليس في أمريكا وحدها، بل في العالم أجمع.

فقد كشف هذا الكتاب، كما يقول أستاذ ورئيس قسم

الأنثروبولوجيا في جامعة دورهام البريطانية **مايكل كاريذرس**، عن اختلاف عميق في العلاقة بين الأنثروبولوجية الاجتماعية البريطانية، خاصة مدرسة العالم الإنجليزي **راد كليف براون** ذات النفوذ الكبير آنذاك، وبين الأنثروبولوجيا الثقافيّة الأمريكية... وفي الوقت الذي كان فيه **مالينوفسكي**، وهو أحد اثنين من أعظم البريطانيين تأثيراً، ميالاً في أعماقه إلى تأييد النهج الأمريكي، كما يقول **كاريذرس**، كان في المقابل **راد كليف براون** معارضاً عنيداً للحديث عن الثقافة، وأدى به ذلك إلى شل عزيمة الكثيرين من زملائه وخلفائه في بريطانيا[1].

وذلك بقصد حماية المدرسة الأنثروبولوجية البريطانية، وخوفاً عليها من الاختراق، أو التأثير على هويتها وملامحها، وشروط استمرارها، خصوصاً بعد التأثير الذي ظهر على **برونيسلاف مالينوفسكي** الذي يُعد من أكثر العلماء البريطانيين الذين تحدثوا عن الثقافة، وعُدَّ هذا من مظاهر تأثره بالنهج الأمريكي.

وترتب على هذا الاختلاف، كما يقول **أحمد أبو زيد** نتائج بعيدة المدى، ظهرت بشكل واضح في اختلاف مناهج الدراسة، وفي اتجاهات التفسير والتأويل، بحيث تبدو الأنثروبولوجيا كما لو أنها منقسمة إلى علمين مستقلين عن بعضهما، وهما الأنثروبولوجيا الاجتماعية التي تهتم بالعلاقات والنظم والأبنية الاجتماعية، والأنثروبولوجيا الثقافيّة التي تهتم بدراسة العادات والأعراف والتقاليد وكل ما يدخل في مكونات الثقافة.

---

(1) مايكل كاريذرس، **لماذا ينفرد الإنسان بالثقافة؟ الثقافة البشرية نشأتها وتنوعها**، ترجمة: شوقي جلال، الكويت، المجلس الوطني للثقافة، 1998م، ص 37 ـ 42.

وظلت هذه الاختلافات كما يُضيف **أبو زيد** تزداد عمقاً واتساعاً يوماً بعد آخر، إلى درجة أن ميلاً متزايداً في الكلام أخذ يظهر في أمريكا ليس عن الاتجاه الثقافي في دراسة الحياة الاجتماعية، كمقابل للاتجاه الاجتماعي البنائي، ولا حتى الكلام عن الأنثروبولوجيا الثقافيّة مقابل الأنثروبولوجيا الاجتماعية، بل الكلام عن علم الثقافة مقابل علم الاجتماع والأنثروبولوجيا الاجتماعية معاً[1].

وعند النظر في الدراسات الأنثروبولوجية يمكن التوصل إلى ثلاثة عوامل، تساعد في تفسير الاختلاف والانقسام الحاصل بين المنحى الثقافي في الأنثروبولوجيا، والمنحى الاجتماعي، وهذه العوامل هي:

أولاً: هناك من يرجع هذا الاختلاف والانقسام إلى طبيعة تعقيدات العلاقة بين الثقافة والمجتمع، نتيجة التفرقة القديمة التي حصلت بينهما، وفي كل مرة يقترب الدكتور **أبو زيد** من هذه العلاقة بين الثقافة والمجتمع، فإنه يصفها بنوع من التشدد والمبالغة، ويراهما من أصعب المشكلات وأكثرها تعقيداً؛ لأنهما حسب رأيه مظهران مختلفان لشيء واحد، أو حسب قول الأنثروبولوجي البريطاني **إيفانز برتيشارد** إنهما تجريدان مختلفان لوجود واقعي واحد.

ويتمم **أبو زيد** كلامه برأي الأنثروبولوجي **هوجبن**، الذي يرى أنّ التفرقة بين الثقافة والمجتمع تنطوي على كثير من الصعوبات، ويُعرِّف المجتمع بأنه يُشير إلى كل العلاقات الاجتماعية التي تقوم

---

(1) أحمد أبو زيد، **محاضرات في الأنثروبولوجيا الثقافيّة**، بيروت، دار النهضة العربية، 1978م، ص 38 ـ 40.

بين أفراد المجتمع المحلي، أما الثقافة عنده فإنها تعني كل أنماط السلوك المقنن، وبذلك فإن كلاً منهما هو وجه لشيء واحد[1].

ثانياً: هناك من يُرجع هذا الاختلاف والانقسام، إلى تباين الموقف حول تحديد طبيعة الموضوع والمجال للأنثروبولوجيا، وكثيراً ما اختلفت العلوم حول هذه القضية خصوصاً في بدايات تشكلها، وقبل اكتمال تحديد هويتها الثابتة، والاتفاق على نوعية مهمتها، وقبل إنجاز ما تحتاجه هذه العلوم من تراكمات معرفية تدفع به نحو التطور والنضج، وعبور أطوار النمو والتقدم.

وإلى فترة من الوقت كانت هناك وجهات نظر متعددة بين العلماء حول طبيعة علم الأنثروبولوجيا، وإلى أي أقسام العلوم ينتسب، إلى العلوم الطبيعية أم العلوم الاجتماعية. وتجددت لاحقاً وجهات النظر في نطاق العلوم الاجتماعية نفسها، بين من يرى انتساب الأنثروبولوجيا إلى علم الاجتماع، وبين من يرى انتسابها إلى علم النفس أو إلى علم التاريخ.

ويذكر **أبو زيد** كيف أنّ الناس في أوروبا سابقاً حين يتكلمون عن الأنثروبولوجيا التي تعني في نظر الإنجليز الدراسة العامة للإنسان، فإنهم يقصدون بها ما يُسمى في إنجلترا بالأنثروبولوجيا الطبيعية، أي دراسة الإنسان من الناحية البيولوجية؛ وما يُسميه الإنجليز بالأنثروبولوجيا الاجتماعية، فإنه كان يُعرف في أوروبا باسم الاثنولوجيا أو علم الاجتماع[2].

وبعد أن تطورت الأنثروبولوجيا، واستقلت بنفسها، ظلت تحتفظ بعلاقة وثيقة مع تلك المجالات التي حاولت أن تنسب الأنثروبولوجيا

---

(1) أحمد أبو زيد، مصدر سابق، ص34.

(2) المصدر نفسه، ص7.

إليها. مع ذلك لم ينته النزاع حيث انتقل من خارج العلم إلى داخله، حول تحديد طبيعة موضوعه ومجاله، بين من يرى في المجتمع موضوعاً ومجالاً، وبين من يرى في الثقافة موضوعاً ومجالاً آخر له. أي بين من يرى حسب قول **أبو زيد**: إن «المجتمع هو الحقيقة النهائية التي تجعل من الممكن فهم طبيعة الإنسان والنظم الاجتماعية التي تحكم ذلك المجتمع، وبين من يرى في الثقافة تلك الحقيقة النهائية المتمايزة بذاتها، وأنّ المجتمع ليس سوى أداة ووسيلة لقيام الثقافة ووجودها واستمرارها، أي أنه مجرد ظرف أو شرط ضروري لوجود الثقافة»[1].

وقد اعترف **مايكل كاريذرس** بهذا النزاع، وحاول العمل على إظهار التوافق بين الاتجاهين، إلا أن من يُقوِّم هذه المحاولة التي شرحها في كتابه (لماذا ينفرد الإنسان بالثقافة؟) الصادر عام 1992م، يكتشف أنه كان متحيزاً للأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية، ويسعى للانتصار لها، والدفاع عنها، وإعادة الثقة إليها، وعن التوفيق أو التوافق بين الاتجاهين اللذين يُطلق عليهما تسمية التراثين، يقول **كاريذرس**: «إن هذين التراثين قد امتزج كل منهما بالآخر فيما بعد، واندمجا على نحو وثيق حتى أصبح بالإمكان النظر إليهما باعتبارهما ضربين لتراث واحد أوسع نطاقاً، وما سيشتركان فيه على نحو قاطع، هو الالتزام بالبحث الميداني باعتباره المصدر المحدد والنهائي للمعرفة»[2].

هذا من جهة التوفيق، أما من جهة التغليب، فيظهر في قوله الذي لا يريد أن يفهم منه الانتصار لفكرته، حيث يقول: **كاريذرس**

---

(1) أحمد أبو زيد، مصدر سابق، ص40.

(2) مايكل كاريذرس، مصدر سابق، ص 37.

«ليس هدفي هنا إبدال فكرة الثقافة، مثلما حلت الثقافة عن حق محل فكرة السلالة المرذولة، بل هدفي في تغيير مناط التأكيد. ومن ثم فإنّني أذكر في المقابل بأن كون الأفراد يعيشون في علاقات، وكذا الطابع التفاعلي للحياة الاجتماعية هي أمور أهم قليلاً وأكثر واقعية من تلك الأشياء الموسومة بالثقافة؟؟»[1]. وأطروحة الكتاب قائمة على أنّ الثقافة ليست هي الأساس، وإنما الأساس هو الحياة الاجتماعية.

ثالثاً: هناك من يُرجع هذا الاختلاف والانقسام، إلى أسباب تاريخية وموضوعية، ترجع إلى طبيعة النشأة والتكوين التي فرضت اختيار المنحى الاجتماعي في الأنثروبولوجيا البريطانية، والمنحى الثقافي في الأنثروبولوجيا الأمريكية. وذلك لطبيعة اختلاف تركيبة المجتمعات التي وصفت بالبدائية وتكويناتها، وهي المجتمعات التي تمثل الحقل الدراسي للأنثروبولوجيا، الاختلاف الذي ترتب عليه اختلاف في المنهج، بين من وجد في فكرة المجتمع منهجاً، ومن وجد في فكرة الثقافة منهجاً آخر.

فالظروف العامة، كما يقول أبو زيد التي لابست نشأة الأنثروبولوجيا في القرن التاسع عشر، في كل من بريطانيا وأمريكا، مسؤولة إلى حد كبير عن قيام هذين الاتجاهين وتبلورهما، فقد اتجه العلماء البريطانيون في دراستهم للمجتمع البدائي نحو المجتمعات القبلية في إفريقيا حيث كانت توجد معظم مستعمراتهم، في المقابل، اتجه العلماء الأمريكيون نحو دراسة قبائل الهنود الحمر في أمريكا ذاتها. ولما كانت القبيلة الإفريقية تعيش في شبه عزلة اجتماعية واقتصادية بحكم الظروف الجغرافية التي تحيط بها، لذلك كان من

---

(1) مايكل كاريذرس، مصدر سابق، ص 93.

الممكن النظر إلى هذه المجتمعات بوصفها وحدةً متكاملةً، وبناءً اجتماعياً متماسكاً. وهذا الوضع يختلف عنه لدى قبائل الهنود الحمر حيث لم تكن كل قبيلة في عزلة عن الأخرى، وإنما كانت هناك دائماً درجة كبيرة من الاختلاط والاتصال بين الجماعات المختلفة. وتبعثر أفراد القبيلة الواحدة وانتشارهم كان يؤدي إلى تداخل ثقافاتهم، إلى جانب أن معظم قبائل الهنود الحمر كانت لها ثقافاتها وحضاراتها القديمة، بالإضافة إلى تراثها وتاريخها وآدابها. وهذه الأمور تفتقر إليها غالبية القبائل الإفريقية، لهذا كان من السهل والأفضل للعلماء دراسة ثقافات هذه القبائل، وهذا ما ذهب إليه **إيفانز بريتشارد** الذي يُعلل اتجاه الأنثروبولوجيا الأمريكية نحو الثقافة لأن مجتمعات الهنود الحمر التي كان العلماء الأمريكيون يركزون أبحاثهم عليها، كانت مجتمعات مجزأة غير متماسكة، مما يجعل دراسة ثقافتها أسهل بكثير من دراسة بنائها الاجتماعي[1].

2

تايلور وتعريف الثقافة

ساهم العالم البريطاني الأنثروبولوجي الشهير **إدوارد تايلور** في تدعيم العلاقة بين الثقافة والأنثروبولوجيا، بحيث أصبح من غير الممكن النظر إلى الثقافة دون العودة إلى الأنثروبولوجيا التي قدمت أجود تعريف للثقافة، وهو التعريف الذي اشتهر به **تايلور** في عصره وما بعد عصره، وحقق به إنجازاً معرفياً، استفادت منه الأنثروبولوجيا في تعزيز مكانتها بين العلوم الاجتماعية الأخرى.

(1) أحمد أبو زيد، مصدر سابق، ص33.

وبهذا التعريف برهن **تايلور** أنّ الأنثروبولوجيا في عصره كانت الأقدر من بين العلوم الاجتماعية الأخرى على تكوين المعرفة بالثقافة؛ حيث قدمت تعريفاً من الممكن القبول به، والتوافق عليه عند معظم المشتغلين بالدراسات الاجتماعية والثقافيّة، وهذه كانت من أصعب المهام التي واجهت العلوم الاجتماعية والإنسانية، وأقر المشتغلون في هذه العلوم بصعوبة هذه المهمة العسيرة من جهة إنجاز مستوى الضبط والتحديد والتوافق على تعريف الثقافة، وبقيت هذه المهمة شائكة ومعقدة، خصوصاً بعد محاولة التفكير في تجاوز التعريف التايلوري.

ومنذ أن طرح **تايلور** تعريفه للثقافة، دخل هذا التعريف في المجال التداولي بقوة وزخم لا يقارن به تعريف آخر، واحتفظ هذا التعريف بقيمته وفاعليته ولم يستطع أحد أن يخرجه من مجاله التداولي في جميع الأزمنة التي مرت عليه، ومع أنه اليوم لم يعد بتلك القوة والزخم اللذين كان عليهما من قبل، مع ذلك بقي حاضراً في المجال التداولي ولم يفارقه.

وقد جاء هذا التعريف في الكتاب الذي أصدره **تايلور** عام 1871م، بعنوان (الثقافة البدائية)، الكتاب الذي عَرف دويًا هائلاً على حد تعبير **لويس دوللو**، وكان للعنوان نفسه كما يقول **دوللو** أثر الصدمة لدى قرائه لجمعه بين كلمتين غير متوافقتين أصلاً، وهما الثقافة والبدائية.

وحين حاول **دوللو** الكشف عن التطور التاريخي لمفهوم الثقافة الذي وصفه بالتطور البطيء، بالعودة إلى الأزمنة القديمة، التي تبتدئ عادة في الدراسات الأوروبية من العصر اليوناني القديم، حيث بدأت الاحتكاكات الأولى حسب تعبير **دوللو**، وهذه العودة الدائمة والمقصودة جداً، للعصر اليوناني يُراد منها ترسيخ مفهوم المركزية

الأوروبية، مروراً بالأزمنة اللاحقة، فإن **دوللو** يتوقف أمام صدور كتاب (الثقافة البدائية) **لتايلور**، ويؤرخ له لكونه يشكل إسهاماً تاريخياً في تطوير مفهوم الثقافة، ويُعطي هذه المرحلة وصف المرحلة الاجتماعية، حيث ارتبط فيها مفهوم الثقافة بمفهوم المجتمع.

في هذا الكتاب يعرف **تايلور** الثقافة في أول فقرة منه بقوله «هي ذلك الكل المركب الذي يشمل المعرفة والعقائد والفن والأخلاق والقانون، وكل القدرات والعادات الأخرى، التي يكتسبها الإنسان بوصفه عضواً في المجتمع».

وهذا النص هو أكثر نص عُرف به **تايلور**، وهناك الكثيرون من الكتّاب والمثقفين الذين لا يعرفون عن **تايلور**، وعن كتابه المذكور إلا هذا التعريف الذائع الصيت، والذي لا يكاد يخلو منه كتاب يتحدث عن الثقافة، أو يقترب منها، وغالباً ما يرجَّح هذا التعريف على غيره من التعريفات الأخرى، وبالذات في الكتابات العربية.

ومع الشهرة الواسعة التي حضي بها **تايلور**، والذي كثيراً ما يُشار إليه في البلدان الناطقة بالإنجليزية، حسب ما جاء عنه في تعريف الموسوعة العالمية، على أنه أبو علم الأجناس البشرية، وهكذا شهرة كتابه أيضاً (الثقافة البدائية)؛ مع ذلك بقي هذا الكتاب مجهولاً في العالم العربي، ولا أعلم ما هو السر في عدم ترجمته إلى العربية. ومع أنه كتاب قديم بعض الشيء، حيث يرجع إلى العقد السابع من القرن التاسع عشر الميلادي، إلا أنه ما زال يتمتع بحضور وأهمية، يفوقان بكثير العديد من الكتب الأخرى المترجمة حتى حديثاً إلى العربية.

وعند النظر في هذا التعريف، فحصاً وتحليلاً لعناصره ومكوناته، يمكن تحديدها في النقاط التالية:

أولاً: إن الثقافة هي من المفاهيم الكلية، وليست من المفاهيم الجزئية، فهي ذلك الكل كما قال عنها **تايلور**. والكلي والجزئي هما من مفاهيم المنطق، وأهل المنطق يعرِّفون الكلي بأنه المفهوم الذي لا يمتنع صدقه على أكثر من واحد، وأما الجزئي فهو المفهوم الذي يمتنع صدقه على أكثر من واحد.

وهذا يعني أنّ الثقافة من المفاهيم التي لا يمتنع صدقها على أكثر من واحد، سواء كان هذا الواحد من أقسام العلوم، أم من أقسام الآداب، أم من أقسام الدين والأخلاق، وذلك بخلاف الجزئي الذي يتحدد وينحصر في عنصر واحد، ويمتنع صدقه على أكثر من واحد.

ثانياً: إن الثقافة هي من المفاهيم المركبة، وليست من المفاهيم البسيطة، فهي ذلك الكل المركب حسب عبارة **تايلور**. والمركب يطلق على المفهوم الذي يحتوي أجزاءً وعناصر متعددة، والبسيط يطلق على المفهوم الذي يفتقد تلك الأجزاء والعناصر المتعددة. بمعنى أنّ المركب يتقوم وجوداً وفاعلية إلى تلك الأجزاء والعناصر، والبسيط يتقوم وجوداً وفاعلية بذاته دون الحاجة إلىٰ تلك الأجزاء والعناصر المتعددة. والمركب لا يكون كاملاً بذاته إلا بانضمام أجزائه وعناصره المكونة له. والثقافة بهذا المعنى هي ذلك المركب من أجزاء وعناصر، ولا تتحقق وجوداً وفاعلية إلا بتعاضد هذه الأجزاء والعناصر.

ثالثاً: إن الثقافة هي ذلك الكل المركب الذي يشتمل على المعرفة والعقائد والفن والأخلاق والعرف والقانون، وكل القدرات والعادات الأخرى. وهذا يعني أنّ الثقافة ليست علماً؛ لأنها لو كانت علماً لتضيقت وتحددت في نطاق ذلك العلم، وبصورة لا تخلو من

صرامة، بحيث يمتنع عليها تجاوز الحدود التي يفرضها وبصرامة قانون العلم. ولأنّ الثقافة ليست علماً لذلك شملت المعرفة والعقائد والفن والأخلاق والقانون وغيرها.

رابعاً: إن الثقافة هي عمليّة اكتساب، يكتسبها الإنسان حسب تعبير **تايلور**، والاكتساب مفهوم يقابل التوريث أو الانتقال الجبري والطبيعي، وله خاصية التأثر والتأثير. بمعنى أنّ الثقافة هي عمليّة اكتساب عبر وسائط التربية والتعليم والتنشئة، وعبر جميع طرائق التفاعل والتواصل الاجتماعية، وليست عمليّة انتقال فطري أو غريزي، أو عبر طرائق المورثات البيولوجية. ويرى الدكتور **أبو زيد** أن كل العلماء الذين تعرضوا لمشكلة تعريف الثقافة، يعطون أهمية كبرى لعناصر التعليم أو الاكتساب، ويبعدون عنها كل ما هو غريزي أو فطري أو موروث بيولوجي.

خامساً: إن الثقافة مفهوم يرتبط بالمجتمع، فهي يكتسبها الإنسان بوصفه عضواً في المجتمع. والاكتساب من المجتمع عمليّة مستمرة لا نهاية لها ولا توقف، وتحصل بوعي أو من دون وعي، برغبة أو من دون رغبة، ومن الصغر إلى الكبر. لهذا فقد أصبحت الثقافة تدرس وتعرَّف في نطاق علاقتها بالمجتمع، وفي الدراسات الأنثروبولوجية أصبحت تُربط بمفهوم التراث الاجتماعي، وهو مفهوم يعني أن علاقة الثقافة بالمجتمع هي علاقة تفاعل قديمة، وتمتد إلى أجيال متعاقبة.

وفي هذا الشأن يرى **أبو زيد** أن من خصائص الثقافة في الدراسات الأنثروبولوجية، الاستمرار، وهذه الخاصية تابعة بالضرورة، كما يقول **أبو زيد** نقلاً عن **لينتون** من تصور الثقافة على أنها التراث الاجتماعي الذي يرثه أعضاء المجتمع من الأجيال

السابقة، فالسمات الثقافيّة لها قدرة هائلة على الانتقال عبر الزمن[1].

هذه لعلها أول محاولة على ما أعلم، لتحليل وتفكيك العناصر والمكونات لتعريف **تايلور** للثقافة، وكشف طبيعة العلاقات بين هذه العناصر والمكونات. أما النظرة التركيبية لهذا التعريف، فهي النظرة الغالبة على اهتمام الكتّاب والباحثين.

وتُصور الثقافة بحسب هذه النظرة التركيبية على أنها تمثل طريقة الحياة في المجتمع، وبعبارة أخرى هي التركيب الكلي لنمط الحياة الذي يتعدد ويختلف من مجتمع إلى آخر.

وهذا التعريف هو الذي انتهى إليه **إليوت** في ملاحظاته نحو تعريف الثقافة، بإدراك منه أنَّ هذا التعريف ينتمي للأنثروبولوجيا التي لها طريقتها في النظر والتحليل البرهانيين الاجتماعيين، فقد ظل **إليوت** يقلِّب النظر تفكيكاً وتركيباً، تنوعاً وتوحداً، في محاولة منه لتعريف الثقافة، وانتهى إلى تأييد القول الذي يرى أنّ الثقافة هي طريقة الحياة في المجتمع، وحسب قوله: إن «أول ما اعنيه بالثقافة، هو ما يعنيه الأنثروبولوجيون، طريقة حياة شعب معين، يعيش معاً في مكان واحد، وهذه الثقافة تظهر في فنونهم، وفي نظامهم الاجتماعي، وفي عاداتهم وأعرافهم، وفي دينهم»[2].

وإليوت الذي حاول أن يكوّن تعريفاً للثقافة يستقل به، وجد نفسه يتناغم مع تعريف الأنثروبولوجيين للثقافة ويُظهر التأييد له، وليس **إليوت** فحسب هو الذي انتهى إلى مثل هذه النتيجة، وإنما كثيرون غيره أيضاً. وأغلب الذين ظلوا حائرين أمام تعريف الثقافة،

---

(1) أحمد أبو زيد، مصدر سابق،، ص40.

(2) توماس إليوت، مصدر سابق، ص171.

أو وجدوا أنفسهم مترددين في حسم رؤيتهم للثقافة، هؤلاء بالذات كانوا في وضع أقرب للميل نحو التناغم أو التوافق أو التأييد لتعريف تايلور، لأنه الأكثر وضوحاً وشمولية.

وقد ظل هذا التعريف التايلوري مؤثراً وحاضراً في العديد من التعريفات المطروحة للثقافة، ونجد له بعض الأثر حتى في التعريف الذي قدمه **مالك بن نبي** للثقافة، لو حاولنا القيام بعمليّة فحص ومقارنة بينهما، وهكذا في تعريفات أخرى.

وإلى نهاية القرن التاسع عشر الميلادي كان مفهوم **تايلور** للثقافة يزداد تعمقاً دون أن يُضاف إليه أي عنصر جوهري هام، ويعزو **لويس دوللو** الذي يقول بهذا الرأي، إلى أنّ السنوات الثلاثين التي أنهت القرن التاسع عشر تُشكل مرحلة توقف.

مع ذلك، فقد تساءل **دوللو** هل كانت نظريّة **تايلور** جديدة حقاً؟

ويرى **دوللو**، أنّ التعريف الذي طرحه **تايلور** للثقافة ساهم في الكشف عن العلاقة بين الثقافة والمجتمع، فلم يعد الإنسان حسب رأي **دوللو**، منعزلاً عن الجماعة التي سيتحمل بوعي منه أو دون وعي تأثيراتها عندما لا يجري هو نفسه وراءها.

ويجيب **دوللو** عن سؤاله، بأن نظريّة **تايلور** تنحدر في خط مستقيم عن تقاليد **روسو وديدرو**، ومن قبلهما عن نظريّة **أرسطو** الذي كان يرى في الإنسان حيواناً اجتماعياً خلق ليعيش في المجتمع. وقد اعترف **تايلور** على حد قول **دوللو**، أنه لم يجدد تماماً في نظريته، وهو يدين بشكل خاص لكتاب الألماني **كليم** المؤلف من عشرة مجلدات، وهو بعنوان (التاريخ العام للثقافة البشرية) الصادر بين عامي 1843 و1852م، ويدين كذلك لكتاب (الثقافة والفوضى)

لمؤلفه الإنجليزي **ماثيو أرنولد**، الصادر قبل عامين من صدور كتاب **تايلور**، أي في عام 1869م.

ويرى **دوللو** أنّ الإضافات المهمة على نظريّة تايلور في الثقافة، ظهرت في القرن العشرين، من أمريكيين وفرنسيين وإنجليز وألمان، حيث كانت لهؤلاء إسهامات لا تُنكر على حد تعبير **دوللو**، فقد وضع علماء الأجناس، وعلماء اجتماعيون من أمثال **الفن لويس كروبير وكلايد كلوكوهن** حوالي عام 1921م عدة تعاريف إضافية للثقافة، يختلف بعضها عن بعض، وحصل ذلك نتيجة التقدم السريع لعلم أشكال الإنسان، ولأن فكرة الثقافة اندمجت في علوم أخرى ترجع بشكل خاص إلى العلوم الإنسانية والسياسية[1].

والجدير بالإشارة هو أن **كروبير وكلوكوهن** أنجزا معاً دراسة نقدية في عام 1951م حول الثقافة، تضمنت ما يزيد على مائة وخمسين تعريفاً لكلمة الثقافة، وردت في الكتابات الأنثروبولوجية والاثنرلوجية والسوسيولوجية التي ظهرت منذ الربع الأخير من القرن التاسع عشر[2].

وهذا يكشف عن مستوى التطور الكبير الذي حصل في الدراسات الأنثروبولوجية والثقافيّة والاجتماعية حول فكرة الثقافة ومفهومها، إلى درجة بات من الصعب معها الإحاطة التامة بكل هذه المفاهيم والتعريفات، وهو التطور الذي يصفه **دوللو** بالانطلاق الهائل لمفهوم الثقافة في الأزمنة الحديثة، وهو انطلاق يزعزع كل يوم القاعدة المكتوبة التي تحتبس فيها هذه الكلمة، ويهدد تبسيطها المذهل، ذلك كله صار أيضاً مصدراً دائماً للتباين والاختلاف.

---

(1) لويس دوللو، مصدر سابق، ص34.

(2) أحمد أبو زيد، مصدر سابق، ص41.

كما يكشف هذا التطور أيضاً، عن مدى المرونة الكبيرة لمفهوم الثقافة الذي يتسع لهذا المستوى من الانزياح والتعدد والتكثف في التعريفات. وفي نظر الكاتب الفرنسي **سيرج لاتوش** هذا هو سبب نجاح فكرة الثقافة، فهي تسمح حسب رأيه بأنَّ تفرغ فيها رغبات وطموحات عميقة بقدر ما هي غير دقيقة.

ومع كل هذا التطور أو الانطلاق الهائل، حسب وصف **دوللو**، الذي حصل لمفهوم الثقافة، مع ذلك بقي مفهوم **تايلور** صامداً ومؤثراً، ولم يضمحل كلياً، وإن كان أكثر عرضة للنقد والقدح وحتى الاستنقاص، فقد علّق **تيري إيجلتون** على عبارة (وكل القدرات) التي وردت في تعريف **تايلور** السالف الذكر، بأنها تتسم بانفتاح يبلغ حد التهور، حيث يغدو الثقافي متطابقاً فعلاً مع الاجتماعي.

وهناك من يرى أن كلمة الثقافة كما استخدمها **تايلور**، وكثيرون من العلماء المعاصرين له؛ ليست في حقيقة الأمر إلا اصطلاحاً مختصراً لمفهوم تاريخ الثقافة، كما كان يستخدمه العلماء الألمان. والدكتور أبو زيد الذي نقل هذا الكلام عن **بيدني** حاول أن يؤكده ويبرهن عليه بقوله: إن **تايلور** نفسه كان يَعُدُّ الأنثروبولوجيا علماً تاريخياً في المحل الأول، وكان لذلك يهتم بتتبع نمو الثقافة أو الحضارة وتطورها من عصور ما قبل التاريخ حتى الأزمنة الحديثة. ويُضيف **أبو زيد** أن جميع مؤلفات **تايلور** تحمل في عناوينها الطابع التاريخي الذي يصبغ كل دراساته باستثناء كتابه الذي سجل فيه رحلاته إلى المكسيك، فكتابه الأول كان بعنوان (أبحاث في التاريخ القديم للجنس البشري)، إلى كتابه الأساس (الثقافة البدائية) الذي تضمن عنواناً فرعياً يوحي بطابعه التاريخي[1].

---

(1) أحمد أبو زيد، مصدر سابق، ص62.

وهذا القدر من النقد والتشكيك جاء لكي يلفت النظر إلى بداية التراجع الذي حصل لمفهوم **تايلور**، وأنه لم يعد بتلك المكانة المتفوقة بعض الشيء، التي كان عليها لزمن طويل، لدرجة أن بعض الدراسات الأنثروبولوجية المعاصرة أخذت تتجاهله، **فمايكل كاريذرس** لم يأتِ على ذكره مطلقاً في كتابه (لماذا ينفرد الإنسان بالثقافة؟)، وكاد **إيجلتون** يتغافله في كتابه (فكرة الثقافة) ولم يأتِ على ذكره إلا مرة واحدة لا غير، وبشكل عابر للغاية، وجاء في سياق نقدي له، حين كان يريد الحديث عمّن يجمل الثقافة على نحو غير محكم تماما، إذ كان مثاله على ذلك تعريف **تايلور**، مع أنه وصفه بالشهير.

أما في الكتابات العربية، فقد بقي تعريف **تايلور** على حاله دون تحريك أو تغيير، أو حتى اهتزاز لمكانته المتفوقة في كثير من هذه الكتابات التي ما زالت تُبجله، وتبالغ في توصيفه، فهو في نظر الدكتور **نصر محمد عارف**، يعد حتى اليوم من أوفى التعريفات وأشملها، ولا يزال يستخدم في معظم الكتابات الأنثروبولوجية.

وعَدَّه الدكتور **معن زيادة** من أشهر التعاريف وأكملها وأكثرها ضبطاً، ويرى فيه التعريف الجامع والمانع، (حسب لغة المشتغلين بالمنطق) لأكثر من نصف قرن، مع ذلك فقد التفت الدكتور **زيادة** إلى التغير الذي حصل في الموقف من تعريف **تايلور**، حيث عقّب بـ «أن تطور العلوم، والعلوم الاجتماعية والأنثروبولوجية بشكل خاص ألقى مزيداً من الأضواء على فهم الثقافة، ودفع إلى تعريفات جديدة، تعكس التحولات التي طرأت على ثقافة الإنسان، وبالتالي على مفهوم الثقافة، وعلى ضوء الدراسات المستجدة أصبح بمقدورنا أن نأخذ على تعريف تايلور عموميته، وطابعه الوصفي، وإهماله حركية وديناميكية الظاهرة الثقافيّة، إضافة إلى إجماله العلاقة بين

الثقافة والمجتمع البشري الحامل لتلك الثقافة من جهة، والبيئة أو المحيط الخاص بتلك الثقافة من جهة أخرى»[1].

تصدق هذه الملاحظات في الإجمال، وتحديداً إذا نظرنا إلى تعريف **تايلور** في نطاقه الثقافي العام، أما إذا نظرنا إليه في نطاقه الخاص، فتلك الملاحظات تصبح ليست بتلك الدقة، والنطاق الخاص هو الذي يكشف حقيقة التغير في الموقف من التعريف التايلوري، فبعد أن كان النظر إلى هذا التعريف بوصفه تعريفاً عاماً للثقافة، وإجابة شاملة لسؤال: ما هي الثقافة؟ تحول النظر إليه بوصفه إجابة خاصة، تتحدد في نطاق خاص، هو نطاق الأنثروبولوجيا، ويمثل إجابة أنثروبولوجية لسؤال: ما هي الثقافة؟

بمعنى أنه تعريف يتحدد بمعارف حقل الأنثروبولوجيا وخبراته، ويرتبط بالمجتمعات الصغيرة من جهة التعداد البشري، أو من جهة المساحة الجغرافية، أو من جهة شبكة العلاقات الاجتماعية، ولا يخرج عن نطاق ما يعرف بالمجتمعات البدائية.

وهذا ما يفسر صفة العموم في التعريف التايلوري الذي انتقده معن زيادة، في حين أن هذه العمومية تُعد شرطاً ضرورياً وممكناً في التعريف، لانطباقه على المجتمعات الصغيرة والمعزولة.

ومعظم المدائح والتبجيلات التي كانت تُقال عن هذا التعريف التايلوري، صاحبته وانتقلت معه حين بدأ يتحدد نطاقه في الأنثروبولوجيا، حيث بات يُعَدُّ من أوفى تعريفات الثقافة في الأنثروبولوجيا وأجودها وأشملها.

وما يمكن قوله هو أنّ هذا التعريف قد أدّى وظيفته، واستنفدت

---

(1) معن زيادة، مصدر سابق، ص30.

الحاجة منه في النطاق العام، ولم يعد يضيف جديداً أو تخلقاً في هذا النطاق، وكان مآله الطبيعي أن يرجع إلى بيئته التي جاء منها، وينتسب إلى مجاله الخاص، وهذا ما حصل فعلاً، وما كان ينبغي أن يحصل حسب قانون تطور العلم وحركته.

3

ماذا أضافت الأنثروبولوجيا إلى الثقافة

لا شك في أهمية وقيمة ما أضافته الأنثروبولوجيا في مجال الثقافة والدراسات الثقافيّة، ولا أظن أنّ المشتغلين بالحقل الثقافي يشككون في ذلك، أو يقللون من أهمية تلك الإضافات، لكن هؤلاء أو قسماً منهم قد يجادلون في المغالاة التي يصورها البعض، وذلك على خلفية أنّ الأنثروبولوجيا، والأنثروبولوجيا الثقافيّة تحديداً، هي التي جعلت من الثقافة قضيتها الأساس، واعتمدت عليها بوصفها مدخلاً رئيساً في دراسة المجتمعات، وهي التي أعلت من شأنّ الثقافة، وواجهت الشكوك التي اعترضتها، وسعت لتحويل الثقافة إلى علم يستقل بذاته، وهذا لا يعني في نظر المجادلين أنّ الثقافة أصبحت حقاً وامتيازاً للأنثروبولوجيا.

وما أضافته الأنثروبولوجيا في مجال الثقافة يختلف ويتمايز عن إضافات العلوم الأخرى على تعدد وتنوع أقسامها ومجالاتها، وقد جاءت هذه الإضافات نتيجة معرفة وخبرة، وحصيلة تراكمات وتجريبات عرف بها حقل الأنثروبولوجيا، ولعل من الصعوبة حصر مثل هذه الإضافات وضبطها وتحديدها كاملة وعلى وجه الدقة.

وليس هناك مبحث في الدراسات الأنثروبولوجية يُعنى بهذا الشأن في ضبط وتحديد مثل هذه الإضافات؛ لهذا فإنّ ما سوف

أطرحه لا يُشكل حصراً بالتأكيد، وإنما هو محاولة للتعرف على بعض هذه الإضافات قدر الإمكان. والغاية من ذلك هو تكوين المعرفة بطبيعة هذه الإضافات ونوعيتها وسماتها، والكشف عن قيمتها وتأثيرها في مجالي الثقافة والأنثروبولوجيا، ومن هذه الإضافات:

أولاً: تحرير الثقافة من البيولوجيا

هذه المهمة جاءت لمحاولة إثبات أنّ الثقافة هي من خواص الإنسان دون غيره من الكائنات الأخرى، وعلى هذا الأساس فإن الثقافة ترتبط بعالم الإنسان، وتنتمي إلى محيطه، وتتأثر ببيئته. وأكثر من عُرف بالدفاع عن هذه الفكرة **مالينوفيسكي** الذي ظل يكرر الحديث عنها في أبحاثه وكتاباته؛ لتأكيدها وإلفات النظر إليها.

وقد تحدد تحرير الثقافة من البيولوجيا في ناحيتين: ناحية الاكتساب، وناحية الانتقال. والمقصود بالاكتساب، أنّ الثقافة لا تورث عبر العناصر والجينات الطبيعية والبيولوجية، أو عبر المؤثرات الفطرية والغريزية، وإنما تكتسب بوسائل التنشئة والتربية والتعليم وطرائقها، ومن خلال عمليات التفاعل الاجتماعي المستمر. وبالتالي فإن العلاقة بالثقافة لها خاصية الإرادة والاختيار، بعيداً عن قوانين البيولوجيا التي لها خاصية الجبرية والإكراه.

والمقصود بالانتقال، أنّ الثقافة لا تنتقل من إنسان إلى آخر، ومن جماعة إلى أخرى، ومن جيل إلى جيل آخر، كما تنتقل إلينا الجينات والمورثات البيولوجية، وإنما عبر وسائط وطرائق لها طبيعة اجتماعية وثقافية، وبحاجة إلى اكتشاف واختراع. وقد أثبت الإنسان منذ تاريخه الموغل في القدم، أنه قادر على اكتشاف هذه الوسائط والطرق، ليس هذا فحسب، بل كان مبدعاً بدرجة عالية من التفوق

في اكتشاف واختراع مثل هذه الوسائط والطرق التي برهنت على مقولة الإنسان الذكي، أي أنّ الإنسان لم يكن ينقصه الذكاء منذ وجوده على الأرض، بخلاف ما يصوره البعض من أنّ الإنسان كان همجياً وبربرياً في سابق عهده القديم.

وعن هاتين الناحيتين الاكتساب والانتقال، في الثقافة يقول العالم **هوبل**: «إن السلوك المكتسب بصفة عامة، يعتبر هاماً وضرورياً في تعريف الثقافة، وعلينا عند تحليل الثقافة أن نحذف كل ما هو بيولوجي أو موروث من مفهوم الثقافة؛ لأنها أي الثقافة هي مجموع التجديدات الاجتماعية، والتي يمكن اعتبارها في النهاية بمثابة الإرث الاجتماعي، الذي ينتقل عبر الأجيال المتلاحقة عن طريق التنشئة والاكتساب الثقافيين المستمرين»[1].

وفي نطاق العلاقة بين الثقافة والبيولوجيا، هناك نظريتان، واحدة لها علاقة بالإنسان، والثانية لها علاقة بالمجتمع.

النظريّة الأولى: منطق هذه النظريّة يفيد أنّ الإنسان يولد بيولوجياً، وهذه الولادة تمثل مرحلة الإنسان الأولى، وبعدها تبدأ مرحلة الثقافة التي تنقل الإنسان من المرحلة البيولوجية، إلى مرحلة التخلق بالصفات المعنوية والروحية، حيث تقوم الثقافة بدور تهذيب الغرائز البيولوجية، وتوجيه الرغبات الطبيعية، وبهذا المعنى تكون الثقافة هي التي تكسب الإنسان جوهراً وكينونة ومعنى.

وفي هذا الصدد يذكر الدكتور **أبو زيد**، أن عدداً كبيراً من

---

(1) وسام العثمان، **المدخل إلى الأنثروبولوجيا**، دمشق، الأهالي للطباعة، 2002م، ص23. نقلاً عن:

Hoeble, E.A: The nature of crlture, In shapiro, H.L -ed- Man, culture- and Society, new york, 1960, P. 198.

الأنثروبولوجيين الثقافيين المحدثين، يرون أن أية نظريّة متماسكة متكاملة عن الثقافة، يجب أن تحاول الكشف عن علاقة الثقافة بطبيعة الإنسان البيولوجية والنفسية. وأنه لا يكفي بالتالي دراسة الثقافة على أنها شيء مستقل ومتمايز، أو على أنها نسق مغلق، بمعنى أنه لا يمكن فهمها عن طريق دراستها في علاقتها بغيرها من الظواهر الثقافيّة مع إغفال مسألة التعرف على أصلها إغفالاً تاماً.

النظريّة الثانية: منطق هذه النظريّة يفيد أنّ الاختلاف في مستويات التقدم والتحضر في المجتمعات الإنسانية، لا يرجع إلى أسباب ذاتية وطبيعية تميز هذه المجتمعات عن غيرها، بحيث يكون التقدم حقاً وامتيازاً لها دون غيرها. فمقومات الإبداع والعبقرية، كما يقول **تيرجو** موجودة ومنتشرة بين جميع العناصر البشرية، وتنمية المواهب الإنسانية تعتمد على الفرص المتاحة للتعليم، والظروف المحيطة بكل مجتمع، لذلك والكلام لتيرجو فإن التفاوت بين المجتمعات لا يرجع إلى أسباب وراثية، وإنما إلى الاختلاف في التجارب والظروف المهيأة للتعليم[1].

وإذا كانت فكرة تحرير الثقافة من البيولوجيا تبدو لنا اليوم فكرة سهلة وبسيطة فإنها في مقاييس ذلك الوقت كانت تعد فكرة ناضجة ومهمة.

ثانياً: إحلال فكرة الثقافة مكان فكرة السلالة

في أواخر القرن التاسع عشر الميلادي، ومطلع القرن العشرين كانت السلالات البشرية كما يقول **كاريذرس** هي الموجودات الحقيقية في رأي علماء الأنثروبولوجيا خصوم **فرانز باوس**، وذهب

---

(1) وسام العثمان، مصدر سابق، ص34.

هؤلاء إلى أنّ السلالات هي جذور الفوارق الخاصة بالقدرة العقلية والأخلاقية بين الجماعات، غير أن **باوس** وتلامذته رفضوا بشدّة فكرة السلالات، وطرحوا بياناً مغايراً، يدافع هذا البيان عن فكرة الثقافة في مقابل فكرة السلالة المرذولة حسب وصف **كاريذرس**.

ومن المحاولات التي تُذكر في هذا الشأن، ما أثبته ودافع عنه عالم الأنثروبولوجيا الفرنسي الشهير **كلود ليفي شتروس**، الذي طالب بالمحافظة على تنوع الثقافات في عالم وصفه بأنه مهدد بالرتابة والتماثل، وأكد على الاعتراف لجميع الأعراق بالمساهمة في التاريخ الإنساني، وفي بناء الحضارة الإنسانية، وأن من العبث حسب رأيه، تكريس الطاقة والجهد للبرهنة على تأكيد التفوق أو الدونية الثقافيّة لعرق على باقي الأعراق الأخرى.

والحقيقة التي تفرض نفسها كما يُضيف **شتروس** هي أن تنوع الثقافات الإنسانية أكبر بكثير، وأغنى من كل ما نحن مهيؤون لمعرفته على الإطلاق. وحين يريد **شتروس** البرهنة على أن تنوع الثقافات ليس ناشئاً من تنوع الأعراق، يقول: «إن ثقافتين أنتجهما أناس ينتمون إلى العرق نفسه يمكن أن تختلفا، بقدر ما تختلف ثقافتان تعودان لأناس ينتمون لمجموعات عرقية متباعدة وربما أكثر منها»[1].

وبهذا تكون الثقافة قد ساهمت، ومن خلال الأنثروبولوجيا في الحد من تأثير فكرة السلالة وتقادمها، والتي كان لها دور في تكريس اتجاهات مضادة للنزعة الإنسانية، لهذا يمكن أن يُعَدَّ هذا التطور انتصاراً أخلاقياً للثقافة.

---

(1) كلود ليفي شتراوس، **العرق والتاريخ**، ترجمة: سليم حداد، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1988م، ص7 ـ 10.

ثالثاً: الاهتمام بتاريخ الثقافة

اهتمت الأنثروبولوجيا بتاريخ الثقافة، وتطبيق منهج التأويل التاريخي في دراسة الثقافات، حتى كادت تُعد علماً تاريخياً، وظهر جدل بين الأنثروبولوجيين في هذا الشأن، دفع البعض إلى آراء متشددة، كالذي ذهب إليه **ميتلند** بقوله: إنه سوف يتعين على الأنثروبولوجيا في القريب العاجل أن تختار بين أن تصبح تاريخاً، أو لا تصبح شيئاً على الإطلاق. وقد جاء هذا الرأي نتيجة الصبغة العامة التي كانت تميز التفكير الأنثروبولوجي في القرن التاسع عشر، حيث كانت صبغته تاريخية.

ويرى الدكتور **أبو زيد** أن هذا الاهتمام التاريخي ناشئ إلى حد كبير من تصور العلماء للثقافة على أنها حصيلة النشاط البشري، وقبولهم بالتالي فكرة استمرار الثقافة عبر الزمن. وينقل **أبو زيد** رأي العالم الأمريكي **فرانز بواس**، الذي كان من أكبر أنصار الاتجاه الوظيفي، إلا أنه اتَّجه نحو المنحى التاريخي؛ لأنه يرى أنّ الثقافات ليست في حقيقة الأمر إلا حصيلة لنمو تاريخي معين، يجب أن يلم به الباحث ليتمكن من فهم الثقافة فهماً دقيقاً[1].

وكل ثقافة حسب رأي **بواس** لها ذاتيتها، وتمتاز بخصائص وسمات خاصة بها، تتكشف بمعرفة تاريخ هذه الثقافة، لهذا يعتقد بواس أن كل ثقافة لها تاريخ فريد يميزها عن غيرها من الثقافات الأخرى.

وبهذا تكون الأنثروبولوجيا الحقل المعرفي الذي تحددت فيه العلاقة، أو نمطاً مهماً من هذه العلاقة بين الثقافة والتاريخ،

---

(1) أحمد أبو زيد، **محاضرات في الأنثروبولوجيا الثقافيّة**، ص57.

ورسخت هذه العلاقة وبرهنت عليها بمعارفها وخبراتها وتجريباتها. وكشفت من جهة أخرى عن حاجة الثقافة إلى التاريخ، الحاجة التي استعانت بها الأنثروبولوجيا الثقافيّة في تدعيم اتجاهاتها، وتأكيد مكانتها، وتماسك هويتها. يضاف إلى ذلك أنّ الأنثروبولوجيا فتحت أفقاً في الاهتمام بالتاريخ الثقافي، يكون النظر فيه ليس للأشخاص أو الوقائع والحوليات وإنما إلى الثقافة.

رابعاً: الثقافة ودينامية الانتشار

لقد برهنت الأنثروبولوجيا على أنّ الثقافة لا تعرف السكون، وإنما هي في حركة دائمة، وبصورة غير مرئية أحياناً، ولا تتقيد الثقافة بمكان، أو تتحدد بزمان، وإنما هي في حالة تفلت وانتشار. وتنطبق هذه الخاصية على جميع الثقافات، لكنها تختلف وتتفاوت من جهة سرعة الانتشار وقوته ونوعيته.

ولأهمية هذه القضية في الدراسات الأنثروبولوجية، تحولت إلى اتجاه عرف بالاتجاه الانتشاري، وهو الاتجاه الذي يربط الثقافات في المجتمعات الإنسانية بعلاقات مشتركة، ويحاول تفسير الثقافة على هذا الأساس، بالعودة إلى الثقافات الرئيسة التي حظيت بالامتداد والانتشار، ووصلت إلى مجتمعات كثيرة ومتباعدة. كما يحاول هذا الاتجاه التعرف على دينامية الانتشار في الثقافات، وتوثيق هذه الظاهرة، والاستدلال عليها، والكشف عن قيمتها وتأثيرها.

وقد أكدت هذه الظاهرة على حقيقة شديدة الأهمية، وهي حقيقة التفاعل بين الثقافات، وأنّ الثقافات تتبادل التأثير في ما بينها كسباً وعطاءً، على مستوى الأفكار والتصورات والمقولات تارة، وعلى

مستوى القيم والمبادئ والأخلاقيات تارة ثانية، وعلى مستوى الملامح والسمات والاتجاهات تارة ثالثة.

وهذا يعني أنّ الثقافات في حركتها وتطورها، هي نتاج عمليّة تفاعل وامتزاج بين عوامل ذاتية ترتبط بالثقافة نفسها، وعوامل خارجية ترتبط بالتفاعل مع الثقافات الأخرى. ولهذا يُقال إن الثقافات لا تعرف الحدود في ما بينها، تلك الحدود التي نعرفها ونرسمها ونقوم بحراستها والدفاع عنها. والذي كان يتغير باستمرار في تاريخ الثقافات، ويؤثر في دينامية الانتشار فيها، هو تغير الوسائط والطرائق، فقديماً كانت الثقافات التي تجاور البحار والأنهار هي الأكثر تعرضاً لاستقبال مؤثرات الثقافات الأخرى، أما اليوم فقد تعددت تلك الوسائط وتطورت بصورة مذهلة للغاية، وما زالت تتطور وتتقدم.

خامساً: الكشف عن التشابه بين الثقافات

منذ وقت مبكر التفت علماء الأنثروبولوجيا إلى ظاهرة التشابه بين الثقافات، مع أن هذه الثقافات تنتمي إلى مجتمعات متعددة ومختلفة من أبعاد عديدة، دينية وثقافية، لغوية وعرقية، جغرافية وتاريخية. وقد استوقفت هذه الظاهرة اهتمام الأنثروبولوجيين الذين وجدوا فيها ما يغري البحث، ويساعد على تطوير فهم فكرة الثقافة، وفحص بنياتها الداخلية، وحركياتها الخارجية.

ومع اتساع الاهتمام بهذه الظاهرة، تعددت وجهات النظر عند الأنثروبولوجيين، وانقسمت إلى اتجاهات مختلفة. فهناك من يرجع هذه الظاهرة إلى التشابه في العقل البشري، الذي يعمل بالطريقة نفسها في الظروف المتشابهة، ويذهب إلى هذا الرأي تايلور ويطلق على هذا التشابه الوحدة النفسية للجنس البشري، فكل المجتمعات

حسب رأيه لها القدرات العقلية نفسها، وعندما تواجه هذه المجتمعات معضلات متشابهة فإنها تصل إلى معالجات متشابهة.

وهناك من يرجع التشابه بين الثقافات إلى تأثير ثقافة واحدة على جميع الثقافات الإنسانية الأخرى، وهذه الثقافة هي الثقافة المصرية القديمة التي استطاعت الانتشار إلى جميع دول العالم. ويذهب إلى هذا الرأي العالم **إليوت سميث** الذي كان متخصصاً في دراسة الآثار المصرية القديمة، فالمصريون القدامى حسب رأي **سميث** هم أصحاب الفضل في الإبداعات والاختراعات الثقافيّة، التي كانت أساس كل الحضارة الإنسانية، لما امتاز به المصريون من قدرات إبداعية خارقة من جهة، ولتمكنهم من الوصول إلى آسيا والقارات الأخرى من جهة ثانية. وقد اعتمد **سميث** في تكوين هذا الرأي على الآثار التي تم العثور عليها في جهات كثيرة من العالم، وكانت تشبه في جزئياتها وتفصيلاتها الآثار المصرية[1].

وهناك من يرجع هذا التشابه ليس إلى ثقافة واحدة، أو مركز حضاري واحد، وإنما إلى عدد من الثقافات التي لعبت دور المراكز الثقافيّة المحورية في التأثير على باقي الثقافات الأخرى.

إلى جانب من يرجعها إلى التأثير المتبادل بين الثقافات والمجتمعات الإنسانية. ويمكن النقاش في هذه الآراء، ولعل أصوب رأي هو الجمع بينها.

وهذا التشابه بين الثقافات أوصل علماء الأنثروبولوجيا إلى فكرتين متعارضتين، دارت حولهما نقاشات جادة، بين من يرى أن هذا التشابه يكشف عن وجود قوانين كلية تحكم الثقافة الإنسانية،

---

(1) وسام العثمان، مصدر سابق، ص 27.

وتسيرها نحو مراحل ثابتة من التطور بطريقة متتابعة وحتمية، تدفع بثقافة كل مجتمع مهما كانت هويته ومكوناته، كي تسلك مساراً واحداً، وسياقاً ثابتاً متعاقب المراحل. وبين من اعترض بشدّة على هذه الفكرة، كالرأي الذي اشتهر به **فرانز بواس** بأنه ليس هناك صيغة واحدة وثابتة للتطور الثقافي، تنطبق على جميع المجتمعات دون استثناء في الماضي والحاضر. ولا شك في صواب هذا الرأي، لأنّ الثقافات لا تخضع لقانون المنطق الجبري.

سادساً: المقارنة بين الثقافات والأنماط الثقافيّة

من أكثر ما تميز به علم الأنثروبولوجيا، ولعل ما برع فيه أيضاً، اهتمامه بالمقارنة بين الثقافات على اختلاف تنوعها، وهكذا بين الأنماط الثقافيّة على ما بينها من تفاوت وتباين. وقد ظلت هذه المهمة الأكثر قرباً وتناغماً مع الأنثروبولوجيا، وكشفت عن قيمة هذا العلم الذي يكاد ينفرد بهذه المهمة.

وفي نطاق هذه المهمة تبلور القسم الأعظم من معارفه وخبراته، إلى أن أصبحت هذه المهمة في نظر البعض تمثل الغاية الحقيقية من الأنثروبولوجيا. فحين يناقش العالم الأمريكي **كروبر** هوية الأنثروبولوجيا ومهمته اللتين دار حولهما جدل طويل آنذاك، ينتهي إلى القول بأنّ الهدف الأساس للأنثروبولوجيا هو التمييز بين النماذج والأنماط الثقافيّة المختلفة، وليس الوصول إلى التجريدات العامة أو القوانين.

وهذا ما انتهى إليه أيضاً **روبرت بوروفسكي**، الذي اعتقد أن علم الأنثروبولوجيا يتضمن في جوهره مقارنة وتحليلاً لأوجه الاختلاف والتماثل في الثقافات. وأشار إلى هذا الرأي **كاريذرس** الذي حاول التشكيك فيه رغبة منه في إظهار الأنثروبولوجية

الاجتماعية التي ينتمي ويتحيز إليها، على أنها الأكثر إقناعاً، فقد خصص الجزء الأكبر من كتابه (لماذا ينفرد الإنسان بالثقافة؟)، لقضية تفيد حسب قوله: أن علم الأنثروبولوجيا لابد له أن يتجاوز الفكرة العامة عن مهمته التي تحددت بأنها ترجمة الثقافات، وذلك بأن يكون الهدف هو غرس أسلوب أكثر تاريخية، وخلق وعي أكثر حدة بالتحول في الحياة البشرية[1].

ومن الدراسات التي يُبجلها علماء الأنثروبولوجيا، والتي حاولت تأكيد مهمة الأنثروبولوجيا في المقارنة بين الثقافات، كتاب العالمة الأمريكية **روث بنيديكت** (أنماط الثقافة).

سابعاً: التعامل مع الثقافة بوصفها وجوداً حقيقياً

لعل الأنثروبولوجيا من أكثر العلوم الاجتماعية التي حاولت أن تبرهن على وجود حقيقي للثقافة، وتعطي الثقافة صفة الوجود الحقيقي، وتعاملت مع الثقافة بهذا المستوى من الوضوح، بعيداً عن التعقيدات والغموض، وتصوير الثقافة، وكأنها تنتمي إلى عالم لا يمكن وصفه وتحديده وإدراكه على صورة معينة، كالهيولى التي لا وصف لها ولا رسم ولا حدّ.

ويظهر مثل هذا الغموض في حديث **توماس إليوت** عن الثقافة، حين يقول: «الثقافة لا يمكن أن تكون واعية كل الوعي، إن فيها دائماً أكثر مما نعيه، ولا يمكن تخطيطها لأنها هي أيضاً الأساس اللاواعي لكل ما نقوم به من تخطيط»[2]، أو حين يقول: «إن الثقافة لا يمكن إبرازها إلى الوعي كاملة، والثقافة التي نعيها كل الوعي لا

---

(1) مايكل كاريذرس، مصدر سابق، ص281.

(2) توماس إليوت، مصدر سابق، ص134.

تكون أبداً كل الثقافة، فالثقافة الفاعلة هي تلك الثقافة التي توجِّه مناشط أولئك الذين يستخدمون ما يسمونه هم بالثقافة»[1].

وما توحي به هذه الأقوال وغيرها من هذا النسق، هو أنه من الوهم فهم الثقافة، وتعريفها وإدراكها، ومن يدَّعي ذلك يكون واهماً.

في حين لا مكان لهذا الوهم، أو لهذه الطريقة من التعامل مع الثقافة عند الأنثروبولوجيين الثقافيين، الذين ينزعون في الغالب الأعم كما يقول **كاريذرس**، إلى النظر إلى الثقافة بوصفها واقعاً مستقلاً، ويرى أنّ الأنثروبولوجيين لديهم ميل إلى أن يقطعوا شوطاً ربما طويلاً أبعد مما تسمح لهم به الشواهد والبراهين، فيضفون على الثقافة وجوداً حقيقياً، وقوة سببية مستقلة.

والذين يرجعون إلى الدراسات الأنثروبولوجية يتعرفون على الثقافة بطريقة فيها من الوضوح ما لا يجدونه في الحقول الأخرى، ويتكشف لهم العديد من الفروقات في طرائق النظر إلى الثقافة.

ثامناً: تحليل الثقافة في المجتمعات البدائية

إذا كانت الأنثروبولوجية انفردت بشيء عن باقي العلوم الاجتماعية والإنسانية الأخرى، فهو اهتمامها بدراسة الثقافات في المجتمعات البدائية وتحليلها. فالأنثروبولوجيا هي العلم الذي يكاد يتخصص في دراسة المجتمعات البدائية، وفي هذا المجال تبلورت خبراتها، وتراكمت معارفها ونضجت منهجياتها، وتحددت تجريباتها.

كما أنه العلم الذي وثَّق لنا تاريخ تلك المجتمعات، وكتب

(1) توماس إليوت، مصدر سابق، ص153.

تاريخاً لها، وعرَّفنا بها، وكشف عن قيمة هذا النشاط، وأهمية التواصل مع تلك المجتمعات. وقد وجد علماء الأنثروبولوجيا كما يقول الدكتور **أبو زيد**، جاذبية في دراسة هذه المجتمعات، وحسب قوله: «فليس من شك في أن للشعوب البدائية أهمية وجاذبية، خاصة بالنسبة لكل من يتأمل أو يبحث في طبيعة الإنسان والمجتمع»[1].

وقبل الأنثروبولوجيا كان مصدر الاهتمام بتلك المجتمعات يأتي عن طريق الرحالة والمبشرين المسيحيين وبعض الإداريين في المستوطنات الاستعمارية. وما قدمه هؤلاء كان عبارة عن مشاهدات عامة، أو تقارير خاصة، أو تحليلات تخدم سياسات معينة، ولم تكن الثقافة في صلب اهتماماتهم، إلا بقدر ما تتصل بتلك الغايات والضرورات التوظيفية، إلى أن جاءت الأنثروبولوجيا وأصبحت العلم الذي نهض بطريقة منظمة لتكوين المعرفة بثقافات تلك المجتمعات، والكشف عن مصادر هذه الثقافات، وطبيعة مكوناتها وملامحها وعلائقها، والعلاقات المتبادلة بين الثقافة والنظم والإنساق الاجتماعية.

هذه بعض الإضافات المهمة للأنثروبولوجيا في مجال الثقافة، والتي توثق العلاقات بين الأنثروبولوجيا والثقافة من جهة، وتجعل من الأنثروبولوجيا حاجة ملحة للثقافة من جهة أخرى.

---

(1) أحمد أبو زيد، مصدر سابق، ص199.

4

ملاحظات ونقد

لعل الأنثروبولوجيا من أكثر مجالات المعارف والعلوم الاجتماعية والإنسانية التي تعرضت للنقد والهجوم، وصاحبتها الشكوك منذ نشأتها، وظلت تلازمها لزمن طويل، وهي الحقل الذي كانت ولادته ولادة شبهة؛ حيث ارتبطت هذه الولادة بما سمي بالمعامل الاستعمارية، وعُدَّت على أنها علم ملحق بالنظام الاستعماري الذي يخدم برامجه ومشاريعه في السيطرة وتحكيم هذه السيطرة على المجتمعات المستعمرة، وتحدد موضوع هذا العلم ومجاله بمجتمعات المؤسسة الاستعمارية.

وهذه حقيقة ثابتة لا يجادل فيها الأوروبيون أنفسهم، وهم الذين اعترفوا بهذه الحقيقة ووثقوها، وتواترت عنهم، وعن غيرهم الكتابات والشهادات التي لا تضع مكاناً للشك في هذا الشأن. ولسنا بحاجة إلى التوغل في تفاصيل هذا الأمر، أو الإسهاب في الحديث عنه، والذي يعنينا وما نحن بصدده، هو تلك الملاحظات التي ترتبط بعلاقة الأنثروبولوجيا بالثقافة، ومن هذه الملاحظات:

أولاً: تصنف الأنثروبولوجيا بوصفها من العلوم الاجتماعية التي ساهمت منذ وقت مبكر في تعريف الثقافة، ذلك التعريف الذي كان له أثر في تكوين المعرفة بفكرة الثقافة، وخصوصاً التعريف الذي قدمه **تايلور**. وغالباً ما تتصف التعريفات وهكذا المفاهيم والتصورات، في بدايات نشأتها بطابع العمومية، وهذه حالة طبيعية تصدق على مختلف أقسام العلوم، ولا تمثل نقصاً أو ضعفاً. لأنّ الانتقال من العام إلى الخاص بحاجة إلى زمن من التطور والتراكم والنضج، وهو انتقال ضروري، ولكن بفعل قانون الحركة وليس آلياً أو طبيعياً.

والملاحظ على الأنثروبولوجيا أنها أعطت المعنى العام والواسع للثقافة، ولعل هذا المعنى العام كان ضرورياً أو مفيداً في وقته، لكنه ليس فعالاً إذا بقي على هذه الحال دون حركة نحو المعنى الخاص، والذي يقصد به المعنى الأكثر ضبطاً وتحديداً.

والمقصود بالمعنى العام للثقافة أنّ الأنثروبولوجيا تدمج كل شيء بالثقافة، من الدين إلى المعرفة والاقتصاد والأخلاق والسياسة والفن والعرف والقانون، ولا تكاد تترك شيئاً خارجاً عنها، وهو المعنى الذي ظهر متجلياً في تعريف تايلور للثقافة، التعريف الذي ساهم بقوة في تشكيل فكرة الأنثروبولوجيا للثقافة، ذلك وقد أدّى هذا المعنى الأنثروبولوجي للثقافة وظيفته، وكان مهماً ولافتاً في وقته، وبقيت له وظيفته الخاصة التي تتحدد في نطاق الأنثروبولوجيا.

وهذه الملاحظة من أكثر الملاحظات التي استوقفت انتباه الكثيرين لشدّة وضوحها، لدرجة أنّ البعض بات يسخر من ذلك المعنى الواسع للثقافة الذي يتسع لكل شيء مهما علت مكانته، ومهما دنت. ونقل مثل هذه السخرية **لويس دوللو** مستشهداً بقول عالمة الأجناس **مرغاريت ميد** «إن كلمة الثقافة لا تعني التقاليد الفنية والعلمية والدينية والفلسفية في مجتمع معين، وإنما هي أيضاً تقنياته الخاصة، وأعرافه السياسية، وآلاف الاستعمالات التي تميز حياته اليومية، مثل طرق تحضير الأطعمة واستهلاكها، ونمط إرقاد الأطفال الصغار، وطريقة تعيين رئيس المجلس، وأصول إعادة النظر في الدستور»[1].

فالثقافة التي تكون بهذا الشكل من الاتساع، لا يمكن أن تُعَرَّف أو تُحَدَّد، كما لا معنى للحديث عن الثقافة التي تعني كل شيء.

ثانياً: يرتبط مفهوم الثقافة في منظور الأنثروبولوجيا، بالمجتمعات

---

(1) لويس دوللو، مصدر سابق، ص89.

البدائية، وهو مفهوم خاص بتلك المجتمعات، ويتناغم مع طبيعة مكوناتها وملامحها وكامل خصوصياتها. فالأنثروبولوجيا كما يقول عنها **أبو زيد** هي المعرفة المنهجية المنظمة عن المجتمعات البدائية.

وقد جاءت هذه المعرفة بصورة رئيسية لهذه المجتمعات، ومن أجلها، والرؤية التي شكلتها الأنثروبولوجيا عن الثقافة إنما تُعنى بحاجات تلك المجتمعات وضروراتها، ولا تُعنى بحاجات وضرورات المجتمعات ما بعد البدائية، أو المجتمعات الحديثة والمتقدمة.

ولعل التوصل إلى هذه الملاحظة كان بداية القطيعة، وتغيير المنحى في العلاقة مع الأنثروبولوجيا وفكرتها عن الثقافة، وهذا التغير في الموقف من الأنثروبولوجيا كان مؤثراً في تحريك مفهوم الثقافة وتطوره.

وحين حاول **سيرج لاتوش** نقد المفهوم الأنثروبولوجي للثقافة، وجد أنّ الثقافة في المجتمعات السابقة للعالم الحديث تغطي كافة جوانب نشاط الإنسان؛ لأن هذه المجتمعات حسب رأيه تجهل تماماً ما الاقتصاد، وتجعل من المجال الاقتصادي منتظماً في الكل الثقافي، ويكون صنواً لهذه الاستجابة الشاملة لتحدي الكينونة[1].

وقد فتحت هذه الإشكالية مجال المقارنة بين الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع، في سعي لتحديد صورة المجتمع الذي يتواصل معه كل علم من هذين العلمين، فعندما صنفت الأنثروبولوجيا على مجال المجتمعات البدائية، صنف علم الاجتماع على المجتمعات الحديثة.

ولهذا يرى **توماس إليوت** أنّ الأنثروبولوجيا إذا حاولت النظر إلى المجتمعات التي بلغت درجة عالية من النمو، كالتي وصلت إليها المجتمعات المعاصرة، فعلينا حسب قوله أن ندخل الأنثروبولوجيا

---

(1) سيرج لاتوش، **تغريب العالم**، ص44.

في علم الاجتماع. والفارق في مجال الدراسة بين الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع حسب رؤية **أبي زيد**، أنّ الأنثروبولوجيا تكرّس معظم اهتمامها للمجتمعات البدائية، وحين يتكلم الناس عن علم الاجتماع فإنهم يعنون به على العموم دراسة مشكلات أو مسائل معينة في المجتمعات المتحضرة.

ثالثاً: لقد ربطت الأنثروبولوجيا الثقافة بسياسات ومشاريع سياسية متحيزة وتوظيفية، وذلك حين خضعت الأنثروبولوجيا إلى معامل النظام الاستعماري، وأصبحت العلم المفضَّل للدراسة الحقلية، وللتحكم في إدارة المجتمعات المستعمرة وتوجيهها، وكيفية التأثير فيها، وتحويلها إلى مجتمعات تابعة، ومستوطنات هامشية، ومدارات حزينة.

لهذا فقد كانت الأنثروبولوجيا العلم الذي حاول السيطرة على الثقافة وضبطها، والعمل على تحويلها إلى منهجيات من أجل تكوين المعرفة بالمجتمعات الخاضعة تحت هيمنة القوى الاستعمارية، والكشف عن أسرار هذه المجتمعات، وتفكيك النظم الاجتماعية فيها، وتحليل تصوراتها وعقائدها وأساطيرها وفنونها. وجميع هذه المهام كانت توظف بشكل أساسي لضرورات ومقتضيات النظام الاستعماري، وليس لضرورات ومقتضيات المجتمعات المستعمرة. ومن كان يقوم بهذه المهام هم باحثون أو إداريون ينتمون إلى مجتمعات النظام الاستعماري، ولا يمتون بصلة لمجتمعات الدراسات الحقلية، وغالباً ما يكون هؤلاء مكلفين إما مباشرة من الإدارات الاستعمارية، وإما عن طريق جامعات ومعاهد مرتبطة بتلك الإدارات الاستعمارية.

وبهذه النشاطات والغايات تكون الأنثروبولوجيا قد ساهمت في تجريد الثقافة من عناصرها الأخلاقية، وجعلتها تحت هيمنة السياسة. وإذا كان هناك من يجادل في هذا النقد، فهذا الجدل ممكن لوجود

استثناءات خارجة عن هذا النسق المنهجي، ولا يفترض من هذه الاستثناءات أن تشكك في صحة النقد الذي يأخذ عادة جانب الكثرة الغالبة، وليس القلة الاستثنائية.

رابعاً: من المعروف أنّ الأنثروبولوجيا قد تعاملت مع المجتمعات التي قامت بدراستها ووصفتها بالبدائية، وكأن هذه المجتمعات أشبه ما تكون بمختبرات بشرية كغيرها من المختبرات الأخرى التي توظف للدراسة والبحث والتحليل، ولاختبار وتجريب فرضيات ونظريات، وأعطيت هذه العمليّة تسمية الدراسة الحقلية. وهي تسمية تفضح طبيعة الدور الذي تنهض به الأنثروبولوجيا وكأنها تتعامل مع طبيعة مختلفة من البشر، أو مع نوع من البشر أقل درجة من الآخرين، الذين يصلحونَ أن يجرب عليهم الدراسة الحقلية بوصفهم بدائيين، أو أنهم غرباء عن الآخرين، أو أنهم أشبه ما يكونون بالكائنات الطبيعية من غير البشر.

وحين يصوّر **جيمس كليفور**، الذي يصفه **كاريذرس** بمؤرخ علم الأنثروبولوجيا، الثقافة في تلك المجتمعات يَعدُّها كما لو أنها من الأنواع الطبيعية، شأنها شأن تصورنا حسب قول **كليفور** لكيانات العالم الطبيعي، مثل أنواعاً النبات، وأنواع الحيوانات وأنواع المعادن، بوصفها أنواعاً طبيعية[1].

لهذا يمكن وصف النظرة الثقافيّة التي شكلتها الأنثروبولوجيا عن المجتمعات البدائية، بأنها نظرة متعالية وفوقية، وتنتهي إلى تأكيد وجود مجتمعات بدائية، ومجتمعات أخرى متقدمة، وترسيخ الشرخ الفاصل بينهما. لهذا فإن أمام الأنثروبولوجيا مهمة أخلاقية هي تغيير مثل هذه السمعة.

---

(1) مايكل كاريذرس، مصدر سابق، ص40.

الفصل السادس

الثقافة والسياسة
تجليات العلاقة وأنماطها

1

هل توجد نظريّة في العلاقة بين الثقافة والسياسة؟

لا يكتمل الحديث عن الثقافة دون الاقتراب من تحديد أنماط علاقتها بالسياسة، تلك العلاقة التي لا ينفك الحديث عنها قديماً وحديثاً، في معظم أو جميع الكتابات التي عالجت موضوع الثقافة، أو التي حاولت تكوين رؤية أو فكرة عنها.

ودائماً كان الباعث موجوداً في الحديث عن هذه العلاقة، لكنه باعث يتغير ويتجدد من زمن إلى آخر، وتتغير معه صورته وقوته، وذلك لشدة التعقيد والالتباس اللذين أصابا هذه العلاقة، وشدة الجدل والحراك فيها.

ومع أنّ الكتابات التي تُصنف على هذا المجال، قد توسّعت في الحديث عن هذه العلاقة، إلا أنها لا تجزم التوصل إلى نظريّة محددة تساهم في ضبط العلاقة بين الثقافة والسياسة، والسيطرة عليها، وتحريكها ضمن قواعد وأصول لا تحيد عنها أو تخرج عليها. ولم أجد في هذه الكتابات التي تمكنت من الاطلاع عليها، نظريّة يمكن الرجوع إليها في هذا الشأن، أو نظريّة يُشار إليها بين الكتاب

والباحثين وتُتابع باهتمام، كما لم أجد بين الكتّاب المشتغلين في حقل الثقافة والدراسات الثقافيّة، من يدعي أنه صاحب نظريّة في هذا الشأن.

وما وجدته كان مُخيِّباً بعض الشيء، **فتوماس إليوت** خصّص فصلاً في كتابه (ملاحظات نحو تعريف الثقافة)، حول الثقافة والسياسة، ولم يأت بما هو جدير بالتأمل والنظر، بل كان ضحلاً وقليل الجدوى. وهكذا الحال مع **لويس دوللو** الذي خصص فصلاً في كتابه (الثقافة الفردية والثقافة الجماهيرية)، بعنوان (الثورات الثقافيّة في القرن العشرين)، معتبراً أنّ العلاقة بين الثقافة والسياسة هي أولى هذه الثورات التي سببت حسب رأيه اضطرابات في الثقافة، وفي طرق اكتسابها، وغيرت النظرة إلى الثقافة بكاملها، مع ذلك، فإنه حين يتحدث عن العلاقة بين الثقافة والسياسة يكون مملا وشديد العمومية، ولا يقترب كثيراً من جوهر هذه العلاقة، أو من مناطق وحدود النزاع فيها، إلى جانب كتابات أخرى، لم تُظهر تميزاً مهمًّا حول هذه العلاقة.

وليست المشكلة بالتأكيد في وجود هذه النظريّة أو عدمها، وهي النظريّة التي يفترض بها أن تضبط أو توازن أو تفصل بين مجال الثقافة ومجال السياسة، ولعل عدم وجود مثل هذه النظريّة، يكشف عن مدى الصعوبة التي تعترض بناء نظريّة في هذا الشأن يمكن الالتزام بها، والاحتكام والرجوع إليها. ولا أظن أن هذه المسألة كانت غائبة عن الأذهان، أو بعيدة عن الإدراك والخيال، وإنما لم تحض بدرجة عالية من التركيز والاهتمام، بالشكل الذي يجعل منها موضع اختصاص.

ولهذا لم يُعرف بين الكتاب والباحثين من استحوذت هذه المسألة على اهتمامه، وعُرف بهذا الاهتمام وتميز به عن أقرانه،

وقدّم نظريّة يمكن أن تكون مرجعاً في النظر لهذه المسألة.

وما هو مطروح في هذا الشأن مجرد أفكار وتصورات، لا تكاد تتجاوز إطار الجدل والسجال، الذي وقفنا عنده ولم نبرحه، بدل أن يكون معبراً عن مرحلة ما قبل النظريّة، وممهّداً ومخصّباً لها، ومحفّزاً على السعي نحوها. لا بمعنى أنّ النظريّة تأتي كبديل عن الجدل والسجال، ولإطفائه وإخماده، وإنما بمعنى أنها تأتي كتطوير له، والارتقاء المعرفي به، وإعطائه درجة من الوضوح والثبات، وإخراجه من دائرة القلق والتطاحن، اللذين قد ينتهيان إلى حالة من الفوضى والاضطراب.

كما أنه من الصعب تحديد بداية لتاريخ هذه الإشكالية بين الثقافة والسياسة، والتي دائماً ما تصور في الكتابات الثقافيّة على أنها إشكالية قديمة، دون تحديد لهذا القدم من حيث العصر والزمان، بمعنى أنه في أي عصر أو زمان بدأت هذه الإشكالية، وعرفت ودخلت مجال التداول، وتحددت بهذا الوضع، وبهذه الأوصاف والتسميات.

والقدر الذي يمكن أن يعرف، ويمكن الحديث عنه في شأن هذه الإشكالية، هو أنّ السياسة هي التي اقتحمت على الثقافة مجالها، ويذهب إلى هذا الرأي **لويس دوللو** الذي يبدو له كما يقول أن امتداد السياسة إلى الحياة الثقافيّة هو الذي ظهر في بداية الأمر، وقد أدّى ذلك إلى تدخل السلطات العامة في القضايا التي لم يكن لها عليها سلطان حتى ذلك الحين[1].

وحتى هذا الامتداد والاقتحام من السياسة على الثقافة، من الصعب تحديده بوقت أو بتاريخ محددين، ولا بعصر أو زمان.

---

(1) لويس دوللو، مصدر سابق، ص41.

ولكي نفهم هذه الإشكالية ونكوّن فكرة عنها، نحن بحاجة إلى أن نتوغل في مكوناتها، ونحلل عناصرها، ونفكّك علائقها، ونشخّص أبعادها، وتحدد هذه المهمة في أمرين:

الأول: يرتبط بتجليات هذه العلاقة، بمعنى الصور المتعددة التي تظهر عليها أبعاد هذه العلاقة، وعناصرها ومكوناتها.

الثاني: يرتبط بأنماط هذه العلاقة، وصور تحولاتها وتغيراتها، تشابكاً وتفاعلاً تارة، وانقطاعاً وانفصالاً تارة أخرى، وهيمنة وتصادماً تارة ثالثة.

2

الثقافة والسياسة وتجليات العلاقة

تظهر العلاقة بين الثقافة والسياسة في صور وتجليات عديدة ومتنوعة، تكشف عن تعدد أبعاد هذه العلاقة وتشابكاتها، وتفسر لنا جوانب التعقيد، وطبيعة الجدل والسجال اللذين يلازمان هذه العلاقة، ومن صور هذه العلاقة وتجلياتها:

أولاً: العلاقة بين المعرفة والواقع

تتجلى الثقافة في هذه العلاقة، بوصفها تعبر عن ذلك الجانب الذي يتصل بالمعرفة، في حين تتجلى السياسة في ذلك الجانب الذي يتصل بالواقع. ومن هذه الجهة تعبر الثقافة عن عالم النظريّة أو عالم المعرفة، مع أنّ الثقافة ليست هي المعرفة، والمعرفة ليست هي الثقافة، وتعبر السياسة من هذه الجهة عن عالم الواقع الخارجي أو الموضوعي، فما هي العلاقة بين المعرفة والواقع؟

من الواضح أنّ المعرفة ليست هي الواقع، والواقع ليس هو

المعرفة، وبالمعنى الفلسفي فإن المعرفة لها وجود، كما أنّ الواقع له وجود آخر مختلف عن الوجود الأول. وهذا الاختلاف لا يعني الفصل والقطع النهائيين والتامين بين الوجودين، بحيث لا يمكن الاتصال والتفاعل بينهما. وإنما المقصود هو أنّ الواقع ليس كاشفاً دائماً وبالضرورة عن المعرفة، والمعرفة ليست كاشفة دائماً وبالضرورة عن الواقع. والمعرفة ليست على صورة الواقع دائماً وأبداً، والواقع ليس على صورة المعرفة دائماً وأبداً كذلك، ودائماً هناك مسافة بينهما، أو تباين وتضارب أحياناً، مع ذلك فإن المعرفة بحاجة إلى الواقع، والواقع بحاجة إلى المعرفة.

فالمعرفة بحاجة إلى الواقع لكي تخرج من عالم المثل وتقترب من عالم الواقع، ولكي تبرهن على حقائقها ومعارفها. والواقع بحاجة إلى المعرفة لكي يقترب من عالم المثل، ويكتسب البصيرة، ويتعرف على الطريق. وهذا يعني أنّ المعرفة تكون ناقصة من دون الواقع، والواقع يكون ناقصاً من دون المعرفة. والإحساس بالنقص هو الذي يولد الجاذبية، ويؤسس لعلاقة دائمة ومستمرة، فالمعرفة هي التي تحسّس الواقع بالنقص، وتدفع به نحو التكامل، والواقع هو الذي يحسس المعرفة بالنقص، والحاجة إلى قوانين الحركة والفاعلية.

وفي تاريخ الفكر الإنساني القديم والحديث، دائماً كان هناك الانقسام بين تلك النزعتين، بين من ينتصر لنزعة المعرفة، وبين من ينتصر لنزعة الواقع. وفي حقل الفلسفة الإسلامية طُرحت مسألة الوجود الذهني لتأكيد حقيقة أنّ المعرفة لها وجود، وجاءت هذه المسألة على خلفية أن حقيقة العلم هي عبارة عن تمثل حقيقة الأشياء في الذهن، وموضوع هذه المسألة في الدراسات الفلسفية يتحدد في ربط العلم بالمعلوم، والكشف عن مدى واقعية العلم والإدراك.

وحين يقسّم **السيد محمد حسين الطباطبائي** الإدراكات الذهنية إلى ثلاثة أقسام، فإنه يحددها من جهة العلاقة بين المعرفة والواقع، وهذه الأقسام هي:

1 ـ الحقائق، وهي المفاهيم التي لها مصداق واقعي في الخارج.

2 ـ الاعتباريات، وهي المفاهيم التي ليس لها مصداق واقعي في الخارج، لكن العقل يعتبر أن لها مصداقاً.

3 ـ الوهميات، وهي الإدراكات التي ليس لها أي مصداق في الخارج[1].

وهكذا الحال في ميادين العلوم الأخرى، حيث نلحظ مثل هذا الانقسام بين من يغلّب نزعة المعرفة، وبين من يغلّب نزعة الواقع، ومن طبيعة هذا الجدل أنه كان يساهم في تطوير نظرة المعرفة إلى الواقع، ونظرة الواقع إلى المعرفة. ولهذا فإن الفكر الإنساني يتطور ويتقدم باتجاه الكشف عن قوانين العلاقة بين المعرفة والواقع، من أجل التحكم في هذه العلاقة، وفهم منطقها، والالتزام بقوانينها.

ولتقريب هذه الصورة في العلاقة، إلى مجال الثقافة والسياسة، يمكن القول ـ ابتداء ـ إن الثقافة هي شيء مختلف عن السياسة، فهما شيئان مختلفان وليسا شيئاً واحداً، مع ذلك فإن الثقافة بحاجة إلى السياسة للاتصال بالواقع والتفاعل معه، والسياسة بحاجة إلى الثقافة للاتصال بالمعرفة والارتباط بها. وهذا يعنى أنّ الثقافة تظل في حاجة إلى السياسة، حاجةً تشعرها بالنقص، والسياسة تظل في حاجة إلى الثقافة، حاجةً تشعرها بالنقص أيضاً.

---

(1) السيد محمد حسين الطباطبائي، **أصول الفلسفة والمذهب الواقعي**، ترجمة: عمار أبو رغيف، قم، مؤسسة أم القرى، 1418هـ، ج1، ص64.

والشعور بالنقص شعور لا يُحتمل في العادة، ولا يمكن أن يجمد أو يخمد إلى ما لا نهاية، ولا يرتفع إلا في حالتين، في حالة التغلب على هذا النقص، أو حالة التعويض عنه. فالثقافة تشعر بالنقص أمام السياسة، لأنها بحاجة إلى الاقتراب من الواقع، والسياسة تشعر بالنقص أمام الثقافة، لأنها بحاجة إلى الاتصال بالمعرفة.

ثانياً: العلاقة بين النظر والعمل

في هذه العلاقة، تتجلى الثقافة في كونها تعبر عن ذلك الجانب الذي يتصل بالنظر، في حين تتجلى السياسة في ذلك الجانب الذي يتصل بالعمل، وذلك باعتبار أنّ الثقافة تنتمي إلى عالم النظر، وتنتمي السياسة إلى عالم العمل، بمعنى أنّ الأصل في الثقافة هو النظر، والأصل في السياسة هو العمل، فالثقافة ترجع في اشتقاقاتها اللغوية والمعجمية إلى معاني الفهم والحذق والفطنة والتهذيب والذكاء، وجميع هذه المعاني تتصل بجانب النظر، وتجعل الأصل في الثقافة هو النظر أيضاً. وترجع السياسة في اشتقاقاتها اللغوية والمعجمية إلى معاني الإدارة والزعامة والقيادة وغيرها، وجميع هذه المعاني تتصل بجانب العمل، وتجعل الأصل في السياسة هو العمل أيضاً. وفي الفلسفة القديمة حينما كانت الفلسفة شاملة لجميع المعارف والعلوم، صنفت السياسة على الجانب العملي، بعد تقسيم الفلسفة إلى نظريّة وعمليّة.

والكشف عن العلاقة بين النظر والعمل، يساعدنا في فهم أبعاد العلاقة بين الثقافة والسياسة، فما هي صورة العلاقة بين النظر والعمل؟

تعتبر هذه المسألة من المسائل التي شغلت اهتمام الفكر الإنساني منذ عصوره القديمة، وظلت موضع جدل، وانقسمت حولها

المواقف والتصورات، بين من يعطي الأولوية للنظر على العمل، وبين من يعطي الأولوية للعمل على النظر، بين من يرى أنّ الأصل هو للنظر، ومن يرى أنّ الأصل هو للعمل، وبين من يرى الفضيلة للنظر، وبين من يرى الفضيلة للعمل.

وقد عرف عن الفكر اليوناني القديم تقديسه للنظر الذي جعل منه فضيلة، واعطاه منزلة الأصل الذي يتقدم على العمل، ورفع منزلة أهل النظر وجعلهم من أرقى الطبقات الاجتماعية، وفضّل أن يكونوا هم الحاكمين على الناس. ولهذا أعلى أهل اليونان من شأنّ المنطق الذي يختص بمجال النظر، ورفعوا منزلته، وهو العلم الذي كان من صناعتهم، حيث برعوا فيه كثيراً، وعُرفوا وتميزوا به في تاريخ الفكر الإنساني.

وبخلاف هذا المنحى تطور الفكر الأوروبي الحديث، الذي قطع علاقته المرجعية بالفكر اليوناني القديم، ليتحول من عالم الذهن إلى عالم الواقع، بتخلّيه عن المنطق اليوناني الصوري، وتعرُّفه على المنطق التجريبي، الذي جعل من الحس والتجربة أساساً للعلم.

ومنذ تلك العصور القديمة والفكر الإنساني يأخذ ويتعامل بثنائية النظر والعمل، وتجلت هذه الثنائية في العديد من العلوم والمعارف، التي قُسمت إلى نظريّة وعمليّة، كما حصل في الفلسفة والأخلاق، وامتد هذا الأثر إلى أصول الفقه عند المسلمين أيضاً، حيث يقسم العقل إلى نظري وعملي.. وهكذا في علوم أخرى.

والذين رفعوا منزلة النظر على منزلة العمل، كان في تقديرهم أنّ النظر تتجلى فيه مكانة العلم والعقل والحكمة، ويختص بها العلماء والعقلاء والحكماء، وعن طرقها يتوصلون إلى العلم الكلي والمعرفة الكلية. بينما تتجلى في العمل قوة البدن، ويختص به عوام الناس، وعن طريقه يتوصلون إلى العلم الجزئي والمعرفة الجزئية.

والملاحظ أنّ الحضارات الإنسانية بحسب طبيعة فلسفاتها، كانت تحدد رؤيتها إلى العلاقة بين مفهوم النظر ومفهوم العمل، ويرى الدكتور حسن حنفي أنّ الحضارات تتقلب رؤيتها بين النظر والعمل، بحسب تقدمها وتراجعها، والقاعدة عنده أنّ العمل هو اختيار رئيسي في كل حضارة، وهو الاختيار الذي يقف وراء قيامها وانتشارها قبل أن تهرم وتتوقف، فيتحول الهم العملي إلى هم نظري[1].

وفي نطاق التصور الإسلامي، تتصف العلاقة بين النظر والعمل بدرجة عالية من الوضوح، حيث حظيت هذه المسألة باهتمام كشف عن قيمتها وحيويتها، والحاجة إلى معالجتها، وتكوين رؤية واضحة حولها، ويمكن أن نجمل هذه الرؤية في الأبعاد التالية:

أولاً: إن النظر يمثل قيمة، والعمل يمثل قيمة أيضاً، فأول آية نزلت من القرآن الكريم هي آية (اقرأ)، التي جاءت تشريعاً للعلم والنظر، وتأسيساً لقاعدة أن كل شيء في الإسلام يبدأ من العلم والنظر، ونفي الجهل بكافة صوره.

وقد دعا القرآن الكريم إلى النظر في آيات كثيرة، منها قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُوا۟ فِى مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَىْءٍ وَأَنْ عَسَىٰٓ أَن يَكُونَ قَدِ ٱقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ ۖ فَبِأَىِّ حَدِيثٍۭ بَعْدَهُۥ يُؤْمِنُونَ ﴿١٨٥﴾﴾[2].

وقوله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَيَنظُرُوا۟ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ۗ وَلَدَارُ ٱلْءَاخِرَةِ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ ٱتَّقَوْا۟ ۗ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿١٠٩﴾﴾[3].

---

(1) أبو يعرب المرزوقي وحسن حنفي، **النظر والعمل والمأزق الحضاري والإسلامي الراهن**، دمشق، دار الفكر، 2003م، ص156.

(2) سورة الأعراف: الآية 185.

(3) سورة يوسف: الآية 109.

وقوله تعالى: ﴿قُلِ ٱنظُرُواْ مَاذَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِۚ وَمَا تُغْنِي ٱلْأٓيَٰتُ وَٱلنُّذُرُ عَن قَوْمٍ لَّا يُؤْمِنُونَ ﴿١٠١﴾﴾[1].

وقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴿١٧﴾ وَإِلَى ٱلسَّمَآءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ﴿١٨﴾ وَإِلَى ٱلْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ ﴿١٩﴾ وَإِلَى ٱلْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ ﴿٢٠﴾﴾[2].

كما امتدح القرآن الكريم الذين يتفكرون، وأثنى عليهم في آيات عديدة أيضاً، والتفكر هو من سنخ النظر. ومن هذه الآيات قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ قِيَٰمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَٰطِلًا سُبْحَٰنَكَ فَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ ﴿١٩١﴾﴾[3].

وقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَعِظُكُم بِوَٰحِدَةٍۖ أَن تَقُومُواْ لِلَّهِ مَثْنَىٰ وَفُرَٰدَىٰ ثُمَّ تَتَفَكَّرُواْۚ﴾[4].

وقوله تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٢٤٢﴾﴾[5].

وقوله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي ٱلْأَعْمَىٰ وَٱلْبَصِيرُۚ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ ﴿٥٠﴾﴾[6].

هذه الآيات تؤكد على أنّ النظر يمثل قيمة في التصور الإسلامي، كما أنّ العمل أيضاً يمثل قيمة في التصور الإسلامي، وفي هذا الشأن ورد العديد من آيات القرآن الكريم التي تدعو إلى العمل، الدعوة التي نفهم منها أنّ العمل يمثل قيمة.

---

(1) سورة يونس: الآية 101.

(2) سورة الغاشية: الآيات: 17 ـ 20.

(3) سورة آل عمران: الآية 191.

(4) سورة سبأ: الآية 46.

(5) سورة البقرة: الآية 219.

(6) سورة الأنعام: الآية 50.

ومن هذه الآيات قوله تعالى: ﴿وَلِكُلٍّ دَرَجَٰتٌ مِّمَّا عَمِلُوا۟ وَمَا رَبُّكَ بِغَٰفِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ ﴿١٣٢﴾﴾[1].

وقوله تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ ﴿٦٠﴾ لِمِثْلِ هَٰذَا فَلْيَعْمَلِ ٱلْعَٰمِلُونَ ﴿٦١﴾﴾[2].

وقوله تعالى: ﴿وَقُلِ ٱعْمَلُوا۟ فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُۥ وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَسَتُرَدُّونَ إِلَىٰ عَٰلِمِ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿١٠٥﴾﴾[3].

واعتبار أنّ النظر يمثل قيمة، والعمل يمثل قيمة، يعنى أنّ النظر مطلوب، وهكذا العمل مطلوب أيضاً، فلا ينبغي تفضيل النظر في مقابل العمل، أو تفضيل العمل في مقابل النظر، ولا الأخذ بالنظر وترك العمل، أو الأخذ بالعمل وترك النظر.

ثانياً: إن النظر له مجاله الذي يتحدد به، والعمل أيضاً له مجاله الذي يتحدد به، وهذا لا يعنى القطع التام والنهائي بين النظر والعمل، وإنما تمييز ما يستقل به النظر عن العمل، وما يستقل به العمل عن النظر، وذلك باعتبار أن كلّاً منهما له طبيعة مختلفة، وهذا يعني أنّ النظر في مجاله يتقدم على العمل، والعمل في مجاله يتقدم على النظر.

والقرآن الكريم يحدد مجال النظر بشكل واسع بحيث يشمل عالم الكون والخلق والطبيعة، وعالم الاجتماع والتاريخ، وعالم النفس والإنسان، فعن عالم الكون والخلق والطبيعة قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُوا۟ فِى مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَىْءٍ﴾[4]، إلى جانب آيات أخرى سبقت الإشارة إليها.

---

(1) سورة الأنعام: الآية 132.

(2) سورة الصافات: الآيتان 60 ـ 61.

(3) سورة التوبة: الآية 105.

(4) سورة الأعراف: الآية 185.

وعن عالم الاجتماع والتاريخ قوله تعالى: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ﴾[1]، وقوله تعالى ﴿أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَانُوا أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَأَثَارُوا الْأَرْضَ وَعَمَرُوهَا أَكْثَرَ مِمَّا عَمَرُوهَا﴾[2]، إلى جانب آيات كثيرة في هذا الشأن.

وعن عالم النفس والإنسان قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَلْتَنْظُرْ نَفْسٌ مَا قَدَّمَتْ لِغَدٍ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ ۝١٨﴾[3]، وقوله تعالى ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ ۝٥ خُلِقَ مِنْ مَاءٍ دَافِقٍ ۝٦﴾[4].

هذه الشمولية وهذا الاتساع هما من خصوصية مجال النظر، الذي يختلف في خصوصيته عن مجال العمل، لأنّ النظر ينتمي إلى عالم الذهن الذي لا يتقيد بقيد، في حين أنّ العمل ينتمي إلى عالم الحس الذي يتقيد بشروط الزمان والمكان والحال. ويرتبط النظر بالرؤية العامة إلى الكون والتاريخ والإنسان، ويرتبط العمل بالسعي والجزاء والعقاب، إلى غير ذلك من مفارقات تتصل بطبيعة اختلاف مجال النظر عن مجال العمل.

ثالثاً: الاقتران بين النظر والعمل، فلا ينبغي أن يكون النظر مقطوعاً عن العمل أو لا يقبل الاقتران به، أو لا تكون له قابلية للتحول إلى عمل، كما لا ينبغي أن يكون العمل مقطوعاً عن النظر، أو لا يقبل الاقتران به، فالنظر ليس للنظر، والعمل ليس للعمل.

والقيمة الحقيقية للنظر في أن يتحول إلى عمل، أو أن يتصل به

---

(1) سورة العنكبوت: الآية 20.

(2) سورة البروج: الآية 9.

(3) سورة الحشر: الآية 18.

(4) سورة الطارق: الآية 5.

ويتلازم معه، أما النظر الذي لا يتحول إلى عمل، ولا يتصل به فإنه لا قيمة حقيقية له. والنظر يكون ناقصاً من دون العمل، والعمل أيضاً يكون ناقصاً من دون النظر. والنظر يمثل مرحلة القوة، والعمل يمثل مرحلة الفعل، والقوة هي مقدمة للفعل، ولها دائماً قابلية التحول إلى فعل، والثمرة هي من حصاد الفعل، وليست من حصاد القوة.

وقد أكدت النصوص الدينية الشريفة وبشكل وثيق على الاقتران بين النظر والعمل، فعن **الإمام علي (ع)** قوله: «العلم مقرون بالعمل فمن علم عمل. والعلم يهتف بالعمل فإن أجابه وإلا ارتحل عنه»[1]. وعنه (ع) أيضاً: «العلم يرشدك والعمل يبلغ بك الغاية»[2]. وعنه (ع) أيضاً «العمل شعار المؤمن وبحسن العمل تُجنى ثمرة العلم لا بحسن القول»[3]، وهذا الاقتران هو من أكثر ما أكدت عليه الأحاديث الدينية الشريفة.

ويتأكد هذا الاقتران أيضاً، في مجال اللغة العربية حسب ما يرى الدكتور **حسن حنفي** الذي وجد أن هناك تشابهاً بين لفظ (علم) و(عمل) فهما كما يقول: يتكونان من الحروف نفسها (ع، ل، م)، ومعهما لفظ ثالث هو (عالَم) أي الكون مع إضافة (ا) ممدودة بعد العين، دلالة على الأفق والاتساع، وبتأويل على طريقة **ابن عربي** أو **هيدجر** حسب قول حنفي فإن العلم والعمل والعالَم، أبعاد ثلاثة لحقيقة واحدة هي النظر والعمل وميدان التحقق[4].

وقد قامت الحضارة الإسلامية على هذا الاقتران بين النظر

---

(1) الإمام علي (ع) **نهج البلاغة**.

(2) ري شهري، **ميزان الحكمة**، بيروت، الدار الإسلامية، 1985م، ج7، ص8.

(3) المصدر نفسه، ص8.

(4) أبو يعرب المرزوقي وحسن حنفي، مصدر سابق، ص157.

والعمل، وهو الاقتران الذي أصبح من مكونات المعرفة الإسلامية في عصور تقدمها وازدهارها.

رابعاً: حاكمية النظر على العمل، لأنّ النظر هو الذي يحدد هوية العمل وغاياته ومقاصده، ويرسم له الطريق، ويزوده بالإرادة والفاعلية، والعمل من دون النظر يكون فاقداً البصيرة، ومعرضاً للتيه.

والنظر يمثل صورة العمل في الذهن، والعمل يمثل أو يفترض أن يمثل صورة الذهن في الفعل. ومنزلة النظر من العمل هي منزلة العقل أو القلب من الجسد، وكما أنّ القلب يكون حاكماً على الجسد، فالنظر أيضاً يكون حاكماً على العمل. وهذه الحاكمية يفترض فيها البقاء والاستمرارية دون توقف أو انقطاع، وتشمل مراحل العمل كافة، ما قبله وأثناءه وما بعده، ما قبله إنشاءً وتكويناً، وأثناءه مطابقةً وتصديقاً، وما بعده نقداً وتقويماً.

وقد دلت على هذه الحاكمية نصوص دينية شريفة، منها ما روي عن **الرسول الأكرم** محمد صلى الله عليه وآله وسلم، أنه قال: «من عمل على غير علم كان ما يفسد أكثر مما يصلح»[1]، وعن **الإمام علي** (ع) في وصيته **لكميل بن زياد**، قال: «يا كميل ما من حركة إلا وأنت محتاج فيها إلى معرفة»[2]، وعن الإمام **محمد بن علي الباقر** (ع) قال: «لا يُقبل عمل إلا بمعرفة، ولا معرفة إلا بعمل، ومن عرف دلته معرفته على العمل، ومن لم يعرف فلا عمل له»[3].

---

(1) الحسن بن شعبة الحراني، **تحف العقول**، بيروت، دار الأعلمي، 1974م، ص39.

(2) المصدر نفسه، ص119.

(3) المصدر نفسه، ص215.

كما نستفيد هذه الحاكمية من تقديم الإيمان على العمل في القرآن الكريم، والإيمان مصدره النظر.

هذه لعلها قواعد العلاقة بين النظر والعمل في التصور الإسلامي، والتي تكشف عن ملامح من أبعاد العلاقة بين الثقافة والسياسة. ومن هذه الجهة يمكن القول، إن الثقافة تمثل قيمة، والسياسة تمثل قيمة أخرى، والثقافة لها مجالها والسياسة لها مجالها المختلف أيضاً، وهناك ضرورة لأن تقترن العلاقة بين الثقافة والسياسة، ومن حيث المبدإ يفترض أنّ الثقافة لها حاكمية على السياسة، وهي حاكمية النظر على العمل.

ثالثاً : العلاقة بين المعرفة والقوة

تظهر الثقافة في هذه العلاقة في صورة التعبير عن المعرفة، وتظهر السياسة في صورة التعبير عن القوة. والعلاقة بين المعرفة والقوة علاقة جدلية وقديمة قدم الفكر الإنساني، حيث انشغلت بها الفلسفات الإنسانية في جميع عصورها وأزمنتها، وما زالت تشكل هاجساً في الفكر الإنساني المعاصر الذي تتنازعه استقطابات المعرفة تارة، واستقطابات القوة تارة أخرى، وهناك من يعظم المعرفة، إلى جانب من يعظم القوة. وهناك من حاول العمل في سبيل هيمنة القوة على المعرفة، إلى جانب من حاول العمل في سبيل هيمنة المعرفة على القوة.

والخطر دائماً كان في انفلات القوة من رباط المعرفة، وهو انفلات يحوّل القوة إلى مصدر بطش وتدمير، وإلى سلوكيات همجية وبربرية. لهذا ظل السعي الدائم في المعرفة لكبح القوة ولجمها، لتكون القوة في خدمة المعرفة، لا أن تكون المعرفة في خدمة القوة.

وفي التاريخ القديم مثّل **الإسكندر المقدوني** صورة انفلات القوة

من عقال المعرفة، التي مثّل موقعيتها آنذاك **أرسطو** أو هكذا يفترض، حيث كان أستاذاً له، **فالمقدوني** مثّل في هذه المفارقة صورة القوة، في حين أن **أرسطو** مثّل صورة المعرفة، ومن شدة تأثير هذا الأخير في المعرفة الإنسانية لقب بالمعلم الأول.

وفي تاريخ الحضارة الإسلامية، مثّلت تجربة المغول صورة التحول من غلبة القوة على المعرفة، إلى غلبة المعرفة على القوة، فقد عُرف المغول بالقوة والبطش، وقاموا بغزو البلاد الإسلامية، وتحطيم حضارتها بأبشع صور القوة، ويصدق على هذا الحال تدمير القوة للمعرفة، ولكنهم وبعد زمن من سيطرتهم على هذه البلاد، وإقامتهم فيها تحولوا إلى اعتناق الإسلام، الحال الذي يصدق عليه تغلب المعرفة على القوة.

أما في تجربة أوروبا الحديثة فقد تغيّرت الصورة، حيث اجتمعت لديها المعرفة والقوة، وبصورة طاغية ومذهلة للغاية، لم تحصل في حضارة سابقة. والمفارقة الغريبة أن أوروبا استخدمت المعرفة بصورة أساسية في خدمة مجتمعاتها، واستخدمت القوة في سلوكها مع المجتمعات الأخرى غير الأوروبية حيث استعمرتها وفرضت سيطرتها عليها، ففي داخل حضارتها وظّفت أوروبا القوة لخدمة المعرفة، وفي خارج حضارتها وظفت المعرفة لخدمة القوة.

وفي تحليله لتحول مصادر القوة في الفكر الإنساني، والتجربة الإنسانية، يرى عالم المستقبليات الشهير **توفلين توفلر** في كتابه (الموجة الثالثة)، أنّ الأرض في السابق كانت هي مصدر القوة، في مرحلة الإقطاع، وفي مرحلة الدولة تحولت القوة إلى السلطة، وبات من يملك السلطة يملك القوة، أما اليوم فقد أصبحت المعرفة هي مصدر القوة، ومن يملك المعرفة يملك القوة، ودخلت المعرفة في تفاصيل حياتنا، وأصبحت مقوماً في كل شيء.

والإسلام الذي بدأ رسالته بآية (اقرأ)، يقدم المعرفة على القوة، ويعبّر عن هذه الحقيقة المقولة المتداولة، إن الإسلام يرتكز على قوة المنطق لا منطق القوة.

ومن حيث القاعدة، فإن المعرفة مقدمة على القوة وحاكمة عليها أيضاً، والأصل في المعرفة أن تكون مشاعة بين الناس، فزكاة العلم نشره كما جاء في الروايات الشريفة، وبالتالي فإن طرق الوصول إلى المعرفة، ينبغي أن تكون مفتوحة ومتيسرة لكل الناس، وذلك بخلاف القوة التي هي بحاجة إلى حصر وتقييد، لأنها من صلاحية السلطة القانونية واختصاصها.

وأما من جهة العلاقة بين المعرفة والقوة، فإن المعرفة بحاجة إلى القوة لحمايتها وتطبيقها، والقوة بحاجة إلى المعرفة لتهذيبها وضبطها وتوجيهها، ولتحويلها إلى طاقة تساعد في حماية النظام العام، وتطبيق القانون، واحترام الحقوق، ومن أجل بناء العمران والتقدم.

رابعاً: العلاقة بين القيم والمصلحة

من الصور التي تتجلى فيها الثقافة صورة التعبير عن القيم، ومن الصور التي تتجلى فيها السياسة صورة التعبير عن المصلحة، وذلك باعتبار أنّ الثقافة وثيقة الصلة بالقيم والأخلاق، وما من ثقافة إلا وتحاول الظهور بمظهر الارتباط بالقيم والأخلاق والدفاع عنهما. في حين أنّ السياسة دائماً تُصوَّر على أنها فن إدارة المصالح، وتتخذ من المصلحة منظوراً لها، فهناك تلازم لا يكاد ينفك بين السياسة والمصلحة، والمقصود بالمصلحة هنا هو مطلق المصلحة التي تعني جلب المنفعة أو دفع المفسدة.

ومنطق القيم يختلف عن منطق المصلحة، وهذان المنطقان قد

يلتقيان وقد يفترقان، يلتقيان باقتراب السياسة من القيم، ويفترقان بابتعاد السياسة عن القيم. لأنّ المشكلة دائماً ليست من جهة القيم، وإنما هي من جهة السياسة التي تمتلك إرادة الفعل، ومن يمتلك إرادة الفعل هو الذي يقرر صورة العلاقة وكيفيتها. بمعنى أنّ الاختيار هو من جهة السياسة، فهي التي تختار الاقتراب من القيم أو الابتعاد عنها.

والقيم والمصلحة منطقان محركان في حياة الإنسان والجماعات، فهناك من يحركه منطق القيم، وهناك من يحركه منطق المصلحة. ومن تحركه القيم هو أرفع درجة من الذي تحركه المصلحة، لأن منزلة القيم أرفع من منزلة المصلحة.

ولا شك في أنّ الذي تحركه القيم يكون أكثر صفاء في بواعثه من الذي تحركه المصلحة، وقد يكون أكثر ثباتاً واستقامةً، وأجزل عطاء أيضاً، لأنّ المصلحة لها أجل أقصر من أجل القيم، ولأنّ المصلحة محكومة بحدود الإمكان، والإمكان الضيق كذلك، والمحدد غالباً بدقة، في حين أنّ القيم محكومة بحدود الاستطاعة، التي تعني بذل قصارى الجهد.

والفرق بين الإمكان والاستطاعة، أنّ الإمكان ناظر بشكل أساس إلى الواقع الخارجي وشروطه، في حين أنّ الاستطاعة ناظرة إلى الذات بما تحمل من طاقات ومقومات. ويظهر هذا الفرق في أن عامل الإمكان قد يقف أمام المشكلة ويتراجع بسببها، بخلاف عامل الاستطاعة الذي يحاول التغلب على المشكلة وتجاوزها.

والربط بين القيم والاستطاعة نفهمه من قوله تعالى ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾[1]، والتقوى هي الإطار الناظم لجميع القيم، وكل

---

(1) سورة التغابن: الآية 16.

التكاليف التي قررها الشرع على العباد متوقفة على الاستطاعة، فقد روي عن الإمام **جعفر بن محمد الصادق** (ع) أنه قال: «ما كلف الله العباد كلفة فعل ولا نهاهم عن شيء حتى جعل لهم الاستطاعة ثم أمرهم ونهاهم»[1]، وقال أيضاً (ع): «وإنما وقع التكليف من الله تبارك وتعالى بعد الاستطاعة ولا يكون مكلفاً للفعل إلا مستطيعاً»[2].

وهذا التحديد بين القيم والمصلحة لا يعني أنّ القيم لا تحقق مصلحة، أو أنها تتعارض مطلقاً مع المصلحة ولا تتوافق معها. كما لا يعني أنّ المصلحة لا تحقق قيماً، أو أنها تتعارض مطلقاً مع القيم ولا تتوافق معها؛ هذا من حيث القاعدة الكلية.

والمشكلة تظهر حين تُفضّل المصلحة على القيم، أو حين تتعارض معها، أو تنفصل عنها، فتتحول إلى البحث عن منافع ومكاسب لا يراعى فيها بالضرورة حقوق الآخرين ومصالحهم، وقد يترتب عليها ضرر الآخرين أيضاً.

وبحكم قرب الثقافة من القيم، فإن المثقف يكون أقرب إلى عالم القيم، وهذا ما يفترض فيه أيضاً، وهذه ألمع صورة للمثقف إذا تحققت في شخصيته وطباعه وسلوكه، فالمثقف في صورته الأخلاقية، ينبغي أن يتحوّل إلى مصدر يستلهم منه الناس القيم التي يجب أن يكون حارساً لها، ومدافعاً عنها، وعاملاً على إشاعتها.

وبحكم قرب السياسة من المصلحة، فإن السياسي يكون أقرب إلى عالم المصلحة، حيث يتمرس ويتطبع بها، نتيجة الأجواء التي يحتك بها، والممارسات التي يتكيف معها.

---

(1) نور الثقلين.

(2) المصدر نفسه.

والمثقف الذي يكون قريباً من عالم القيم، لا يعني أنه يكون بعيداً عن عالم المصلحة، والسياسي الذي يكون قريباً من عالم المصلحة، لا يعني أنه يكون بعيداً عن عالم القيم.

خامساً: العلاقة بين المطلق والنسبي

الثقافة لها طبيعة التجلي في صورة المطلق، والسياسة لها طبيعة التجلي في صورة النسبي، والمطلق هو ما يتعالى على المكان والزمان، ولا يتقيد قسرياً بشروطهما ومحدداتهما، والنسبي هو ما يتقيّد بالمكان والزمان وبشروطهما ومحدداتهما. وليست للمطلق صورة فعلية إلا في الذهن، والنسبي صورته الفعلية في الواقع.

لهذا، فإن المطلق يُستدل عليه بالذهن، ويعتبر من مقولات الذهن، والنسبي يستدل عليه بالواقع لأنه من مقولات الواقع.

والمطلق أكثر بقاء من النسبي، لأنه لا يتقيّد بمكان وزمان، ويكون عابراً بين الأمكنة والأزمنة، والنسبي أكثر ظهوراً وحضوراً، لأنه يتقيّد بمكان وزمان، ويتغير ويتقلب بين الأمكنة والأزمنة التي من طبيعتها التغير والتقلب.

ومن جهة أخرى، إنّ المطلق بحاجة إلى النسبي ليكون فاعلاً ومؤثراً في الواقع الخارجي من خلال الاتصال بالمكان والزمان، والنسبي بحاجة إلى المطلق لكيلا يتماهى كلياً مع الواقع ويتلاشى. والمطلق أقرب إلى عالم الثوابت، والنسبي أقرب إلى عالم المتغيرات؛ والثوابت بحاجة إلى المتغيرات لكيلا تصاب بالجمود والسكون، والمتغيرات بحاجة إلى الثوابت لكيلا تصاب بالفوضى والاضطراب. والمطلق يخشى من التماهي في التجريد، والنسبي يخشى من التماهي في الواقع، وهذه الخشية هي التي تدفع المطلق لكي يتصل بالنسبي، وتدفع النسبي لكي يتصل بالمطلق.

لهذا، فإن من يكون أقرب إلى الثقافة، يكون أميل إلى التجريد وذهنية المطلقات والثوابت، ومن يكون أقرب إلى السياسة يكون أميل إلى التطبيق وذهنية النسبيات والمتغيرات. والمثقفون بحكم قربهم من الثقافة يكونون أميل إلى ذهنية المطلق والتجريد، والسياسيون بحكم قربهم من السياسة يكونون أميل إلى ذهنية النسبي والعملي.

وقد وجد **ابن خلدون** في مقدمته أنّ العلماء، من بين البشر، هم أبعد عن السياسة ومذاهبها، وقدّم تحليلاً حول هذه المقولة التي جعل منها عنواناً لفصل في مقدمته، حيث اعتبر أنّ السبب في ذلك أنهم أي العلماء «معتادون النظر الفكري، والغوص على المعاني وانتزاعها من المحسوسات، وتجريدها في الذهن كأمور كلية عامة، ليحكم عليها بأمر العموم، لا بخصوص مادة ولا شخص ولا جيل ولا أمة ولا صنف من الناس، ويطبقون من بعد ذلك الكلي على الخارجيات. وأيضاً يقيسون الأمور على أشباهها وأمثالها بما اعتادوا عليه من القياس الفقهي، فلا تزال أحكامهم وأنظارهم كلها في الذهن، ولا تصير إلى المطابقة إلا بعد الفراغ من البحث والنظر. ولا تصير بالجملة إلى المطابقة، وإنما يتفرع ما في الخارج عما في الذهن من ذلك... فهم متعودون، في سائر أنظارهم، الأمور الذهنية والأنظار الفكريّة، لا يعرفون سواها. والسياسة يحتاج صاحبها إلى مراعاة ما في الخارج، وما يلحقها من الأحوال، ويتبعها فإنها خفية. ولعل أن يكون فيها ما يمنع من إلحاقها بشبه أو مثال، وينافي الكلي الذي يحاول تطبيقه عليها، ولا يقاس شيء من أحوال العمران على الآخر كما لو اشتبها في أمر واحد، فلعلهما اختلفا في أمور، فيكون العلماء لأجل ما

تعودوه من تعميم الأحكام وقياس الأمور بعضها على بعض؛ إذا نظروا في السياسة أفرغوا ذلك في قالب أنظارهم ونوع استدلالاتهم، فيقعون في الغلط كثيراً ولا يؤمن عليهم»[1].

من الواضح أن هذا الرأي يكرس انفصال العلماء عن السياسة بصورة عامة، ودون ضبط وتحديد، ولا يفتح لهم مجالاً في الاشتغال بالسياسة، وهذا موضع نظر. ولو كان المقصود من هذا الرأي أنّ العلماء غير قادرين على أن يكونوا ولاة للأمر في تولي إدارة الحكومات والدول، لكان الرأي من هذه الجهة أكثر ضبطاً، حتى لو كان هذا الرأي موضع نقاش. وأما تصوير أنّ العلماء من بين البشر هم أبعد الناس عن السياسة، فهذا الإطلاق لا يمكن أن يكون موضع اتفاق على الإطلاق.

هذه لعلها أبرز التجليات التي تظهر فيها صور العلاقة بين الثقافة والسياسة، والحقائق التي نستخلصها من هذه الصور والتجليات:

1 - إن الثقافة تمثل قيمة وضرورة، والسياسة أيضاً تمثل قيمة وضرورة.

2 - إن الثقافة لها مجالها الذي تستقل به أو تنفرد به، والسياسة كذلك لها مجالها الذي تستقل به أو تنفرد به.

3 - إن الثقافة بحاجة إلى السياسة، كما أنّ السياسة بحاجة إلى الثقافة من بعض الوجوه، وفي بعض الأبعاد.

4 - يفترض من حيث المبدإ أنّ الثقافة لها حاكمية على السياسة.

---

(1) عبد الرحمن بن خلدون، **المقدمة**، ص497.

3

الثقافة والسياسة وأنماط العلاقة

ظلت العلاقة بين الثقافة والسياسة في حالة تغيّر وتبدّل في تاريخ الفكر الإنساني، وفي تاريخ الحضارات الإنسانية، لهذا فقد تبلورت حولها العديد من الأفكار والتصورات التي حاولت ضبط هذه العلاقة والسيطرة عليها، أو محاولة فهمها وتفسيرها، أو العمل على تفكيكها وتركيبها.

والذين تحدثوا عن هذا الشأن، لفتوا النظر دائماً إلى جانب التغير والتقلب في هذه العلاقة، فالحقيقة التي لا ينبغي أن تذهلنا كما يقول **توماس إليوت** هي «أنّ الثقافة أصبحت بوجه عام قسماً من السياسة، مراعاة لحقيقة أنّ السياسة كانت في عهود أخرى نشاطاً يمارس داخل ثقافة ما»[1].

ويرى **تيري إيجلتون** أنّ العلاقة بين الثقافة والسياسة متغيرة تبعاً للسياق الذي تتصل به وتتفاعل معه، وينبغي التخلي حسب رأيه عن ذلك الافتراض التنويري الذي يرى أن للسياسة ميزة على الثقافة، كما ينبغي أن نتخلى عن الافتراض الذي يكتفي بقلب هذا الترتيب للأولوية. وإن من الصعب في رأي **إيجلتون**، المحافظة على التوازن الذي يصفه بالدقيق بين الثقافة والسياسة[2].

ومن الأفكار والتصورات المطروحة والمتداولة لأنماط العلاقة بين الثقافة والسياسة:

---

(1) توماس إليوت، مصدر سابق، ص118.

(2) تيري إيجلتون، مصدر سابق، ص165.

أولاً: إعلاء الثقافة على السياسة

من الأفكار الأساسية التي حاول **تيري إيجلتون** التأكيد عليها في كتابه (فكرة الثقافة) فكرة إعلاء الثقافة على السياسة، وحسب قوله «أن نعلي الثقافة على السياسة ـ أن نكون بشراً أولاً، ومواطنين ثانياً ـ يعنى أن على السياسة أن تتحرك ضمن بُعْدٍ أخلاقي عميق، معتمدة على ما توفره من موارد، في جعلها الأفراد مواطنين صالحين، يشعرون بالمسؤولية ويتسمون بالاعتدال والطباع الحسنة... وما تفعله الثقافة هو أنها تُقطر إنسانيتنا المشتركة من ذواتنا السياسية المنضوية في نحل وشيع، حيث تسترد الروح من الحواس، وتنتزع الثابت من الزائل، وتقطف الوحدة من التعدد»[1].

ولهذا ينتقد **إيجلتون** ما يسميه بتسييس الثقافة، لأنه في نظره يجرد الثقافة من هويتها ويدمرها أيضاً، وقد حاول على طريقته أن يقلب الفكرة، وينظر إلى تحولاتها في إطار السياق الذي تتفاعل معه وتتأثر به، فالثقافة التي هي جزء من الحل كما يقول، قد تتحول إلى جزء من المشكلة. وحسب قوله: فقد راحت كلمة الثقافة تميل عن محورها منذ ستينات القرن العشرين فصاعداً، لتعني ما يكاد يكون نقيضاً، حيث غدت تأكيداً على هوية خصوصية قومية، أو جنسية، أو إثنية، أو مناطقية، وليس تعالياً على مثل هذه الهوية. لأنّ الهويات ترى نفسها مكبوتة مقموعة، وما كان يعتبر في السابق عالماً من التوافق، تحوّل إلى عالم من الصراع، وتحولت الثقافة من كونها جزءاً من الحل إلى كونها جزءاً من المشكلة، ولم تعد وسيلة لحل النزاعات السياسية، أو بُعْداً رفيعاً وعميقاً يمكن من خلاله أن يلاقي

---

(1) تيري إيجلتون، مصدر سابق، ص25 ـ 26.

أحدنا الآخر بوصفنا أنداداً في الإنسانية، بل غدت، بخلاف ذلك، جزءاً من الصراع السياسي ذاته[1].

ولا شك في صوابية هذا الرأي ومعقوليته، خصوصاً عند الذين ينتصرون للثقافة ويرفعون من منزلتها.

ثانياً : هيمنة السياسة على الثقافة

عُرِفت بهذا التصور النظريات الماركسية التي جاهرت به، ولعلها انفردت به أيضاً، ولم يكن هذا التصور مشهوراً خارج نطاق النظريات الماركسية، بل إن الرأي كان بخلافه دائماً.

والذي جعل الماركسيين يقولون بهذا الرأي ويتناغمون معه، هو أنهم من جهة يؤمنون بالدور المركزي للدولة، وبالتوجيه والتخطيط المركزيين للدولة في المجتمع الاشتراكي. ومن جهة أخرى، فإن الطبيعة الأيديولوجية الشديدة عند الماركسيين، تجعل الثقافة خاضعة خضوعاً شديداً لهذه الأيديولوجية المُسيَّسة بطبعها.

ففي كتابه (أدب وثورة) الصادر عام 1925م، اعتبر **تروتسكي** أنّ الثقافة في الدولة الاشتراكية يجب أن تدار سياسياً، وفي نظره، ما من بلد أكثر أهلية من روسيا لرسم الطريق أمام باقي بلدان العالم، باعتبارها الدولة الأولى التي حققت هذا المثل الأعلى[2].

وهذه كانت واحدة من أحلام **تروتسكي** التي خيبت آماله في ما بعد، وأما في عصرنا فقد أصبحت الدولة الاشتراكية المثل الأعلى في التصدع والسقوط.

---

(1) تيري إيجلتون، مصدر سابق، ص87.

(2) لويس دوللو، مصدر سابق، ص45.

وفي كتابه (الكتاب الأحمر) يقول **ماو تسي تونغ**: «تعود كل الثقافة، ويعود كل أدب وفن لطبقة معينة، وترتبط كلها بخط سياسي معين»[1].

ولا شك في أن هذا التصور يسلب من الثقافة أعظم ميزة لها، وهي ميزة النقد، فالثقافة لا تتخلق بالنقد في ظل هيمنة الدولة، واعتبارها أي الثقافة جزءاً من أملاكها، أو في ظل هيمنة الأيديولوجية على الثقافة التي تفرض عليها مسارات محددة بدقة، وضبطاً لوظائفها بدقة كذلك، الأمر الذي يفرغ الثقافة من محتواها، ويجعل منها صورة هيكل دون روح. والقيمة التي تذكر للنظريّة الماركسية في هذا الشأن هي دفاعها عن جماهيرية الثقافة.

ثالثاً: مشكلة الخلط بين الثقافة والسياسة

الفكرة الأساسية التي تحدث عنها **توماس إليوت** بشأن العلاقة بين الثقافة والسياسة، هي الفكرة التي وصفها بمشكلة الخلط بينهما، وفي رأيه لا يمكن الفصل بينهما، كما لا يمكن القول بأنه لا شأن لكل منهما بالأخرى، وحسب قوله: «لست أزعم أنّ السياسة والثقافة لا شأن لكل منهما بالأخرى، فلو أمكن فصلهما فصلاً تاماً لكانت المشكلة أيسر مما هي. فالبناء السياسي لأمة يؤثر في ثقافتها، وهو بدوره يتأثر بتلك الثقافة»[2].

ويعتبر **إليوت** أنّ الخلط بين الثقافة والسياسة يمكن أن يؤدي إلى اتجاهين مختلفين:

1 - قد يجعل أمة تنكر كل ثقافة غير ثقافتها، وبذلك تشعر أنها

---

(1) لويس دوللو، مصدر سابق، 169.

(2) توماس إليوت، مصدر سابق، ص169.

مدفوعة إلى القضاء على كل الثقافات حولها، أو إلى إعادة تشكليها، ويرى **إليوت** أن من أخطاء ألمانيا الهتلرية، افتراضها أن كل ثقافة غير الثقافة الألمانية هي إما منحلة أو بربرية، وهذه المزاعم ينبغي أن تنتهي حسب رأي **إليوت**.

2 ـ الاتجاه الآخر الذي يمكن أن يؤدي إليه الخلط بين الثقافة والسياسة، هو الاتجاه الذي يصفه **إليوت** بالمثل الأعلى لدولة عالمية، لا تكون آخر الأمر إلا ثقافة عالمية واحدة ذات طابع موحد[1].

والمقصود من الاتجاه الأول حين تسيطر الثقافة على السياسة، وتكون الثقافة محركة للسياسة. والاتجاه الثاني يحدث حين تسيطر السياسة على الثقافة، وتكون السياسة محركة للثقافة.

والثقافة هي التي يريد أن يدافع عنها **إليوت** في كلامه المذكور، وينحاز إليها في مقابل السياسة، لأنه يريد من الثقافة ألا تكون خاضعة للسياسة ورغباتها وخططها، وألا يكون لها أيضاً محتوى سياسي، ولا تنطلق من بواعث سياسية، أو تخدم مشاريع سياسية.

وهذا الكلام **لإليوت** جاء في سياق حديثه ومطالبته بوحدة الثقافة الأوروبية، حيث أراد التأكيد على رأيه من بعدين، البعد الأول أنّ الثقافة هي القادرة على بناء وترسيخ الثقافة الأوروبية وترسيخها وليس السياسة. والبعد الثاني أنّ السياسة قد تُحدث اختلافاً شديداً، لكن هذا الاختلاف لا ينبغي أن يؤثر على الثقافة المشتركة لأوروبا.

لكن المشكلة هنا تحصل حين يحدث ما أشار إليه **إيجلتون** بقوله

---

(1) توماس إليوت، مصدر سابق، ص169.

«إنّ الثقافة نتاج للسياسة، أكثر بكثير من كون السياسة تلك الخادمة المطيعة للثقافة»[1].

رابعاً: الثقافة كبديل عن السياسة

في أواخر ثمانينات القرن العشرين صدرت دراسة في فرنسا من إعداد بعض الباحثين الفرنسيين، عالجت إمكانية أن تكون الثقافة بديلاً عن السياسة في إنماء العلاقات الدولية وتطويرها وتحسينها، وفي معالجة الأزمات والتوترات بين الدول. واعتبرت الدراسة أنّ الثقافة في الوقت الحاضر تفهم بشكل أكثر اتساعاً مما كانت عليه في ماضٍ قريب، وأنها تهدف إلى تناول الإنسان بكليته جسداً وروحاً وعقلاً ووجداناً.، ويشكل هذا المفهوم عاملاً قوياً في العلاقات الدولية يتمثل في إعلان الحق بالثقافة، والحق في المبادلات الثقافيّة.

وتخلص الدراسة إلى أنّ السياسة بمفردها لم تستطع أن تعالج مشكلات الأمم، فلابد من تعاضد الثقافة، وبالتالي ضرورة تطوير العلاقات والمجالات الثقافيّة بين الدول والشعوب.

والحقيقة أنّ الثقافة لا يمكن أن تكون بديلاً عن السياسة، وأنّ السياسة ستظل في حاجة إلى الثقافة. ومن الصحيح أيضاً القول إن السياسة بمفردها لا تستطيع معالجة مشكلات الأمم، ولابد من معاضدة الثقافة.

هذه بعض الأفكار والتصورات المتداولة في تحديد أنماط العلاقة بين الثقافة والسياسة، وأهم ما كشفت عنه هذه الأفكار والتصورات هو صعوبة انتظام هذه العلاقة في نمط واحد، أو تقييدها في اتجاه ثابت، أو التحكم بها بشكل صارم.

---

(1) تيري إيجلتون، مصدر سابق، ص30.

4

الثقافة كنقد للسياسة والسياسة كنقد للثقافة

رؤيتي في العلاقة بين الثقافة والسياسة، هي أن تتحول الثقافة إلى نقد مستمر للسياسة من جهة، وأن تتحول السياسة إلى نقد مستمر للثقافة من جهة أخرى، وهو النقد يحفظ الحدود بين الثقافة والسياسة، ويموضع الثقافة في مواقعها، والسياسة في مواقعها أيضاً، وهذا النقد المستمر هو الذي يجعل الثقافة قيمة للسياسة، والسياسة قيمة للثقافة.

وبهذا النقد المستمر تستطيع الثقافة حماية حدودها ومواقعها من تدخلات السياسة وانفعالاتها واندفاعاتها، كما تحمي السياسة من جهة أخرى حدودها ومواقعها من تدخلات الثقافة ورغباتها وفضولها. وهذا ليس هو القدر النهائي من الحاجة إلى النقد المستمر بين الثقافة والسياسة، فالحاجة إليه أوسع وأبعد من ذلك، ومن أبعاد هذه الحاجة:

أولاً : الثقافة كنقد للسياسة

الأصل في الثقافة أن تتحول إلى نقد مستمر للسياسة، وهو نقد النقد تحاول السياسة إفشاله أو تعطيله، أو قمعه أو التحايل عليه، والسياسة بارعة في ممارسة مثل هذه السلوكيات كأدوار متعددة ومتلاحقة تارة، أو متوازية ومتضايفة تارة أخرى.

وحين تقوم السياسة بهذه الممارسات إنما كي لا تجعل من الثقافة رقيباً عليها، أو مصدر إزعاج لها، يحدان من انتهازيتها وبطشها وطغيانها، ويقيّدان من رغباتها واندفاعاتها وانفعالاتها. وهذا ما تحاول السياسة التخلص منه بكافة الطرق. وإنها لجرأة من الثقافة

أن تتحول إلى نقد للسياسة، والأجرأ من ذلك أن تصمد الثقافة في هذا النقد، ولا تتراجع أو تتخلى عنه أمام حيل السياسة وألاعيبها، أو بطشها وإكراهاتها.

والثقافة تتحول إلى نقد مستمر للسياسة، حتى لا تنزع السياسة نحو الاستبداد والتعسف في استعمال الحق، وحتى لا تنتهك حقوق الإنسان وتقمع الحريات، وحتى لا تندفع نحو تغليب القوة، وفرض الهيمنة، وتحكيم السيطرة، وحماية الفساد أو التبرير له، وتعطيل القانون وشل القضاء.

ومن أبعاد النقد الذي تمارسه الثقافة في هذا الشأن، محاولة تهذيب السياسة، وترسيخ علاقتها بالأخلاق ومنظومة القيم، والتأكيد على احترام القانون واستقلال القضاء، والدفاع عن حقوق الإنسان، وحماية الحريات العامة، والمطالبة بقيم الكرامة والعدل والمساواة.

والثقافة بإمكانها أن تمارس نقداً بهذا المستوى والضخامة، وبإمكانها أيضاً الصمود والثبات في هذا النقد، ومواجهة إكراهات السياسة وبطشها، لأن بإمكانها التخلق بقوة الروح، وثبات القيم، وعظمة الأخلاق.

ثانياً : السياسة كنقد للثقافة

الثقافة ليست محصنة من النقد، وهي ليست تصويباً محضاً، ولا تعني بأي صورة كانت التطابق التام مع القيم؛ والحق لا يمثل فيها الجوهر الثابت، فهي معرضة للزلل والتقلب والتغيّر؛ وبالتالي فهي بحاجة إلى النقد والتصويب.

والنقد الذي يأتي من السياسة كتصويب للثقافة، له طبيعة معينة نابعة من مكونات السياسة ذاتها، ومن طبيعة منطقها الداخلي.

فالثقافة قد تنزع نحو التجريد والتفكير المطلق، والاستغراق في البحث عن عالم المثل، والانشغال بالجدل والسجال والمسائل النظريّة الترفية، وبالشكل الذي يجعل الثقافة تنقطع عن الواقع ومجرياته، وتنفصل عن حركة العالم وأحداثه، وتنغلق عن العصر وتفاعلاته، وتصبح عندئذ غير قادرة على الفعل والتأثير، وعلى الحضور والتواصل. والاعتراض والتصويب على هذا المسلك قد يأتي من السياسة، بحكم صلتها الوثيقة والمباشرة والدائمة بحركة الواقع وأحداث العالم وشؤون العصر، وفي مثل هذه الحالة تتحول السياسة إلى نقد للثقافة، لتصويب علاقتها بالواقع والعالم والعصر.

وقد تنزع الثقافة نحو البناء النخبوي، والارتباط بمصالح النخبة، والابتلاء بالتعالي عن الناس والاغتراب عنهم، وصعوبة التواصل معهم، والانفصال عن عالمهم، وعدم القدرة على تلبية شروطهم ومتطلباتهم ومواكبتها. وفي هذا المسلك تتحول السياسة إلى نقد للثقافة وتصويب لها، باعتبار أنّ السياسة معنية من حيث المبدإ بمصالح الناس، ورعاية حقوقهم والاقتراب منهم والتفاعل معهم.

وقد تنزع الثقافة نحو تكريس الفروقات الاجتماعية، وخلق الخصومات بين الهويات المتعددة في نطاق الأمة الواحدة، بالشكل الذي يؤثر على تماسك النسيج الاجتماعي، والاستقرار السياسي، وعلى الوحدة الوطنية. وفي هذا المسلك أيضاً تتحول السياسة إلى نقد للثقافة، لتصويب مساراتها في تعزيز القواسم المشتركة، واحترام التعددية وحق الاختلاف، وتحويل التعددية إلى مصدر إثراء وإنماء وتكامل.

هذه بعض المنازع والمسلكيات التي تتحول فيها السياسة إلى ناقد للثقافة.

5

الثقافة السياسية والسياسة الثقافيّة

بين الثقافة السياسية والسياسة الثقافية ثمة عدة مفارقات:
المفارقة الأولى: إن مفهوم الثقافة السياسية يرتبط بمجال علم السياسة، وهو أقدم وأكثر شهرة وتداولاً من مفهوم السياسة الثقافيّة، الذي أخذ يرتبط بمجال الاقتصاد والتنمية، ويعدّ من المفاهيم الحديثة، وما زال تداوله محدوداً ويكاد ينحصر في مجال اختصاصه بصورة أساسية.

المفارقة الثانية: إن مفهوم الثقافة السياسية ناظر إلى حضور الثقافة في السياسة وفي المجال السياسي، ذلك الحضور الذي يعبّر عن حاجة السياسة للثقافة، ويفسر هذا الحضور بأنه إما استدعاء من السياسة للثقافة، أو تدخل من الثقافة في السياسة.

في حين أن مفهوم السياسة الثقافيّة ناظر إلى حضور السياسة في الثقافة، وفي المجال الثقافي، وهو حضور يعبّر أيضاً عن حاجة الثقافة للسياسة، ويفسر هذا الحضور بذات الطريقة، إما أنه استدعاء من الثقافة للسياسة، أو تدخل من السياسة في الثقافة وفي المجال الثقافي.

المفارقة الثالثة: إن مفهوم الثقافة السياسية هو مفهوم تفسيري للظواهر والنشاطات السلوكية التي تنتمي وتصنف على المجال السياسي، أو التي لها طبيعة سياسية، وتحديداً تلك الظواهرَ والنشاطات التي ترتبط بعموم المجتمع، أو التي تتصل بالأنساق الثقافيّة في داخل المجتمع الواحد، أو التي تتعلق بالمجتمعات المختلفة.

ولهذا هناك من يرى أن اكتساح مفهوم الثقافة السياسية مجال علم السياسة، في أواخر الخمسينات وأوائل الستينات من القرن العشرين، كان متأثراً ببروز ما أُطلق عليه آنذاك بالثورة السلوكية[1].

في حين أن مفهوم السياسة الثقافيّة هو مفهوم التزامي، يرتبط بتطبيقات البرامج والخطط والمشاريع الثقافيّة. ويراد من السياسة في هذا الشأن أحد أمرين، أو كلاهما معاً، الأمر الأول: التعبير عن الحاجة إلى الإرادة السياسية، التي تلتزم بتنفيذ البرامج والخطط الثقافيّة ورعايتها وتطبيقها. والأمر الثاني: أن تكون الخطط والمشاريع الثقافيّة قادرة على التكيّف والتناغم مع المجتمعات، وتلبي الحاجات الفعلية لهذه المجتمعات.

المفارقة الرابعة: يكشف مفهوم الثقافة السياسية، أنّ الثقافة لها فاعلية سياسية، وتصدر منها مثل هذه الفاعلية، وجاء هذا المفهوم ملتفتاً إلى هذه الفاعلية، ومصوراً ومفسراً لها. في المقابل، يكشف مفهوم السياسة الثقافيّة أنّ السياسة لها فاعلية ثقافية، وتصدر منها مثل هذه الفاعلية، وهكذا يصدق القول أيضاً على أن هذا المفهوم جاء ملتفتاً إلى هذه الفاعلية ومصوراً ومفسراً لها.

هذا عن المفارقات، أما المشترك الأساس بين المفهومين، فيتحدد في أن كلاً منهما ناظر إلى التنوعات الاجتماعية والتعدديات الثقافيّة، التي تظهر وتتشكل في المجتمعات الإنسانية. والمقصود من التنوعات الاجتماعية مجموع الشرائح والفئات التي تتشكل منها المجتمعات، والتي تقسم إلى تقسيمات عديدة، منها التقسيم على أساس النوع كالنساء والرجال، ومنها التقسيم على أساس العمر

---

(1) مجموعة من الكتاب، **نظريّة الثقافة**، ص345.

كالأطفال والشباب والشيوخ، أو التقسيم على أساس المستوى المعيشي كالفقراء والأغنياء ومتوسطي الدخل.. إلى غير ذلك من تقسيمات.

والمقصود من التعدديات الثقافيّة مجموع التكوينات الاجتماعية المتمايزة ثقافياً، والتي تتعدد إما على أساس ديني ومذهبي، وإما على أساس قومي ولغوي، وإما على أساس محلي ومناطقي، إلى غير ذلك.

والثقافة السياسية في علاقتها بالتنوعات الاجتماعية، تحاول تفسير طبيعة السلوك السياسي الذي يصدر من هذه التنوعات الاجتماعية، وهو السلوك السياسي الذي يتعدد ويختلف حسب مكونات تلك التقسيمات الاجتماعية، فالسلوك السياسي الذي يصدر من النساء قد يختلف عن السلوك السياسي الذي يصدر من الرجال، والسلوك السياسي الذي يصدر من الشباب قد يختلف عن السلوك السياسي الذي يصدر من الشيوخ.. وهكذا الاختلاف بحسب التقسيمات الأخرى.

وعلاقة الثقافة السياسية بالتعدديات الثقافيّة، تنطلق من أنّ السلوك السياسي الذي يصدر من مكونات هذه التعدديات الثقافيّة، قد يختلف ويتعدد ويتباين بحسب اختلاف مكوناتها المذهبية أو القومية أو المناطقية أو اللغوية وتعددها، والثقافة السياسية تأتي كمحاولة علمية منظمة لتفسير هذا السلوك باعتبار أن مؤثراته تأتي من الثقافة، وتأتي من السياسة أيضاً.

أما علاقة السياسة الثقافيّة بالتنوعات الاجتماعية، فإن مفهوم السياسة الثقافيّة جاء أساساً لكي يلفت النظر إلى حقيقة التنوعات الاجتماعية، ويتوجه إلى أنواعها وأقسامها كلها، ويدفع بالتنمية

الاقتصادية والتنمية الثقافيّة إلى أن تلتفتا إلى حقوق مختلف الفئات والشرائح الاجتماعية ومطالبها واحتياجاتها، مع التأكيد والاهتمام بالفئات والشرائح الضعيفة والمهمشة، أو التي تحتاج إلى مزيد من الدعم والحماية، والعمل على بلورة برامج وصياغة خطط تتوجه بصورة أساس إلى مثل هذه الفئات.

وهكذا الحال في علاقة السياسة الثقافيّة بالتعدديات الثقافيّة، حيث يقوم مفهوم السياسة الثقافيّة بدور أساس في حماية حقوق التعدديات الثقافيّة والدفاع عن هذه الحقوق، والعمل على تحقيقها من خلال برامج وخطط التنمية الاقتصادية والتنمية الثقافة والاجتماعية.

من هنا، تتكشّف المفارقات والمشاركات بين مفهومي الثقافة السياسية والسياسة الثقافيّة وطبيعية مجال كل منها.

هذه محاولة لكشف صور وأنماط وتجليات العلاقة بين الثقافة والسياسة، وكيف أن هذه العلاقة في حالة حركة وتأبى السكون، وتتجلى في صور وأنماط متعددة ومتغيرة، وليس المطلوب بالضرورة حسم هذه العلاقة، بقدر محاولة فهمها ومعرفة قوانينها.

الفصل السابع

الثقافة والمجتمع.. نظريات وأبعاد

1

الثقافة والمجتمع وبناء المفاهيم

يبدو أنه لم يكن بالإمكان التعرف على فكرة الثقافة، واكتشاف قيمة هذه الفكرة وفاعليتها، وتطوير المعرفة بمكوناتها وأبعادها ووظائفها وعلائقها، من دون وجود المجتمع، وبعيداً عن مفهوم المجتمع، وقدرته على البقاء والوجود والاستمرار. وما كان بالإمكان أيضاً التعرف على فكرة المجتمع كمعنى ومفهوم كلي ومركب من دون فكرة الثقافة. فالثقافة من دون المجتمع هي معنى بدون إطار، والمجتمع من دون الثقافة هو إطار من دون معنى. والمعنى من دون إطار هو معنى من دون صورة، وليس له تحقق وتمثل فعليين وإنسانيين، والإطار من دون معنى هو إطار من دون محتوى، وليست له هوية وشخصية ثابتة ومتماسكة.

وهذا يعني أن فكرة الثقافة لا تكتمل من دون المجتمع، والمجتمع ليس له معنى من دون الثقافة، لهذا كان من السهولة أن تتطور فكرة الثقافة باتجاه الارتباط بالمجتمع، ذلك التطور الذي دفعت به الثقافة من جهة دفعاً ذاتياً، ودفع به المجتمع أيضاً من جهة

أخرى دفعاً موضوعياً. فالثقافة دفعت به بحثاً عن الإطار، والمجتمع دفع به بحثاً عن المعنى، فهناك إذن قابلية من الثقافة، وقابلية من المجتمع.

من هنا نشأ التلازم والتداخل بين الثقافة والمجتمع، وهو تلازم صورته وأكدت عليه معظم الدراسات والكتابات الثقافيّة والاجتماعية والأنثروبولوجية، القديمة والحديثة، وما زالت تعبر عنه وتؤكد عليه إلى اليوم، خصوصاً بعد أن تحول الاهتمام والنظر إلى الثقافة من البعد الفردي إلى البعد الاجتماعي، ومن فكرة التهذيب التي تتصل بالفرد إلى فكرة التهذيب التي تتصل بالمجتمع.

وهذا ما حاول تغليبه والكشف عنه **توماس إليوت** وهو يبحث عن المعاني المتعددة لكلمة الثقافة، فارتباطات هذه الكلمة كما يقول تختلف بحسب ما نعنيه من صلة لها بنمو فرد، أو نمو فئة أو طبقة، أو نمو مجتمع بأسره، لكن الأساس عنده هو ربط معنى الثقافة بالمجتمع. لأن ثقافة الفرد في تصوره تتوقف على ثقافة الفئة أو الطبقة، وثقافة الفئة أو الطبقة تتوقف على ثقافة المجتمع الذي تنتمي إليه هذه الفئة أو الطبقة.

ومن جهة أخرى، انتقد **إليوت** الذين ربطوا كلمة الثقافة بالمعنى الذي يتصل بالفرد دون وصله بالمعنى الذي يتصل بالمجتمع، وهو يعني بذلك ما ذهب إليه **ماثيو أرنولد** في كتابه (الثقافة والفوضى)، واعتبر **إليوت** هذا الربط ناشئاً من خلو الصورة عند **أرنولد** من الأساس الاجتماعي[1].

---

(1) توماس إليوت، مصدر سابق، ص29.

وفي نظر **تيري إيجلتون** إن الثقافة كان لابد لها أن تحتفظ ببعدها الاجتماعي، لكي يكون بإمكانها أن تمثل نقداً فاعلاً ومؤثراً، ولم يعد باستطاعتها أن تقفز عائدة إلى معناها الباكر حسب وصف **إيجلتون**، والخاص بالتهذيب الفردي[1].

ويرى **لويس دوللو** أن المرحلة الاجتماعية لمفهوم الثقافة بدأت مع تعريف **تايلور** للثقافة، حيث عرفها بأنها ذلك الكل المركب الذي يشمل العقائد والفن والأخلاق والقانون والعرف وكل القدرات والعادات الأخرى التي يكتسبها الإنسان بوصفه عضواً في المجتمع.

وبهذا التعريف الذي عُرف بسطوته وقوة حضوره في المجال التداولي، يكون تايلور قد ساهم في تدعيم العلاقة وتوثيقها بين الثقافة والمجتمع. ومن بعد تايلور بدأت الثقافة تعرف وينظر لها عند الكثيرين في إطار علاقتها بالمجتمع، وباعتبارها مفهوماً اجتماعياً.

وهذا ما ظهر واضحاً في العديد من التعريفات اللاحقة للثقافة، كتعريف عالم الاجتماع **روبرت بيرستد**، ذلك التعريف الذي وصفه الدكتور **الفاروق زكي يونس** بأنه من أبسط تعريفات الثقافة، وأكثرها وضوحاً، حيث عرفها في أوائل ستينات القرن الماضي بقوله «إن الثقافة هي ذلك الكل المركب الذي يتألف من كل ما نفكر فيه، أو نقوم بعمله، أو نتملكه كأعضاء في مجتمع»[2]. أو في تعريف **رالف لينتون** الذي يرى أن الثقافة هي التشكيل الخاص بالسلوك المكتسب، ونتائج السلوك الذي يشترك جميع أفراد مجتمع معين في عناصره المكونة ويتناقلونها. إلى غير ذلك من تعريفات ظهرت في أزمنة متعاقبة، ولسنا بحاجة إلى إحصائها وتتبعها.

---

(1) تيري إيجلتون، مصدر سابق ص32.

(2) مجموعة من الكتاب، **نظرية الثقافة**، ص9.

ومن شدة التلازم والارتباط بين الثقافة والمجتمع، ظلت هذه العلاقة محور جدل لم ينتهِ عند المشتغلين بالدراسات الثقافيّة والاجتماعية، هو جدل ظل يفرض حضوره في مقدمة الحديث عن هذه العلاقة، وصورته تتحدد في: هل الثقافة هي التي تصنع المجتمع؟ أم المجتمع هو الذي يصنع الثقافة؟ وهل هناك مجتمع قبل الثقافة؟ أو ثقافة قبل المجتمع؟

وأمام هذه الجدلية وجد الدارسون أنه من الصعب، أو من المتعذر تحديد من الذي يتقدم ويسبق الآخر، ويكون هو الأصل، لهذا تركز الاهتمام على الأبعاد المشتركة بينهما.

وعن هذه الجدلية وصورتها يقول أصحاب نظريّة الثقافة: «يدور الجدل باستمرار بين العلماء الاجتماعيين حول ما إذا كانت الهياكل المؤسسية هي مصدر الثقافة، أم أن الثقافة هي السبب في البنية. وكما يبدو واضحاً من تعريفنا لأنماط الحياة لا نرى سبباً للاختيار بين المؤسسات الاجتماعية والتحيزات الثقافيّة، فكلٌّ من القيم والعلاقات الاجتماعية يعتمد تبادلياً على الآخر ويقويه، فالمؤسسات تولّد مجموعات متميزة من التفضيلات، كما أن الالتصاق بقيم معينة يضفي المشروعية على الترتيبات المؤسسية المناسبة لها. وإذا طرحنا التساؤل حول ما الذي يأتي أولاً، أو ما الذي يجب إعطاؤه أولوية سببية فهو متعذر»[1].

وبوضوح أكثر يقول **الفاروق زكي يونس** «إن العلاقة وثيقة بين مفهومي الثقافة والمجتمع نظرياً وفي الواقع الاجتماعي كذلك، وحتى

(1) مجموعة من الكتاب، مصدر سابق، ص59.

لو أمكن التفرقة النظريّة بينهما، إلا أن الظواهر التي يعبران عنها لا ينفصل بعضها عن بعض في الحقيقة والواقع. فالثقافة لا توجد إلا بوجود المجتمع، ثم إن المجتمع لا يقوم ويبقى إلا بالثقافة. إن الثقافة طريق متميز لحياة الجماعة، ونمط متكامل لحياة أفرادها، ومن ثم تعتمد الثقافة على وجود المجتمع، كما أنها المجتمع بالأدوات اللازمة لاطراد الحياة فيه»[1].

وقد انتصر الدكتور **كارل مانهايم** لمفهوم الصفوة، وهو الفيلسوف الذي تستحق آراؤه عن فكرة الصفوة أقصى الاهتمام لقيمتها في ذاتها، ولما لها من تأثير فهو الذي رسم خطوط كلمة الصفوة في بريطانيا، هذا ما قاله عنه **توماس إليوت** قبل أن يناقشه في فكرته التي يقول فيها «إن البحث الاجتماعي عن الثقافة في مجتمع حر يجب أن يبدأ بحياة أولئك الذي يخلقون الثقافة، أي المثقفين ومكانهم في المجتمع ككل» ويعقب **إليوت** على هذه الفكرة مخالفاً لها بقوله إن «تصوري للثقافة هو أنها من خلق المجتمع ككل، إذ هي من وجهة أخرى ما يجعله مجتمعاً. فهي ليست من خلق أي جزء واحد من ذلك المجتمع»[2].

وحين اعتبر **إليوت** أن الثقافة هي من خلق المجتمع، سرعان ما تدارك واعتبر أيضاً أن ما يجعل المجتمع مجتمعاً هو الثقافة.

لهذا يمكن القول إن الثقافة ساهمت من جهة في تطوير مفهوم المجتمع، كما ساهم المجتمع من جهة أخرى في تطوير مفهوم الثقافة.

---

(1) مجموعة من الكتاب، مصدر سابق، ص8.

(2) توماس إليوت، مصدر سابق، ص52.

2

الثقافة والمجتمع في رؤية رايموند وليامز

في مجال الثقافة والدراسات الثقافيّة عرف **رايموند وليامز** بكتابه (الثقافة والمجتمع 1780 ـ 1950م) الصادر عام 1956، والذي قدّم فيه أوسع حديث حول هذه القضية، ولعل هذا الكتاب يعدّ في طليعة الأعمال الفكريّة التي اقترنت فيها الثقافة بالمجتمع، في حين أن المؤلفات التي سبقته كانت تقرن الثقافة بموضوعات أخرى، مثل كتاب **ماثيو أرنولد** (الثقافة والفوضى)، أو كتاب **ف. ر. ليفيس** (الثقافة والبنية) الذي ألّفه بالاشتراك مع **دينيس تومبسون** الصادر عام 1933م، وغير ذلك من مؤلفات أخرى.

وعلى هذا الأساس فإن محور فكرة **وليامز** عن الثقافة تدور في إطار علاقتها بالمجتمع، بما يمثله من سياق تاريخي ممتد من الماضي إلى الحاضر على صورة سيل لا يتوقف من التغيرات المؤثرة في الحياة الاجتماعية والاقتصادية والتربوية والسياسية، والتي تؤثر بدورها في تطور فكرة الثقافة من جهة، وفي طرائق فهم المجتمع لفكرة الثقافة من جهة أخرى.

ولهذا يرى **وليامز** أن التطور الذي طرأ على لفظة ثقافة يمثل سجلاً لعدد هام ومتواصل من ردود الأفعال للتغيرات التي حصلت في الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية.

وهذه الفكرة افتتح بها **وليامز** مقدمة كتابه واختتم بها أيضاً، حيث اعتبر أن تاريخ فكرة الثقافة هو سجل لردود أفعالنا فكرياً وشعورياً للظروف المتغيرة في حياتنا العامة. وأعاد **وليامز** التأكيد

على هذه الفكرة بعبارة أخرى، لشدة قناعته بها، بقوله: «وتاريخ فكرة الثقافة هو سجل لتعريفاتنا ومعانينا التي يجب ألّا تفهم إلا عبر سياق أفعالنا»[1].

وقد وجد **وليامز** أنه لكي يتعرف على تاريخ تطور فكرة الثقافة، وكيف تشكّلت وتعاقبت وتحددت كان عليه أن يستحضر التاريخ الثقافي للمجتمع الإنجليزي وتراثه الفني والنقدي، كسياق لابد منه لتكوين مثل هذه المعرفة. وفي رأيه، إن فكرة الثقافة قد مرّت بتاريخ من التطور والتحول تغير فيها منطق المعنى ومحدداته واتجاهاته، وهذا التطور كان يستجيب من جهة لتطور المعرفة وتراكمها، ولطبيعة التطور الاجتماعي من جهة أخرى.

والحدث الذي أبرز الاهتمام بفكرة الثقافة في نظر **وليامز** هو الثورة الصناعية في أوروبا، وهذا ما حاول **وليامز** الكشف عنه، والبحث عن تفسيرات له، فالمبدأ الذي قام عليه كتابه كما يقول هو: «اكتشاف أن فكرة الثقافة، واللفظة ذاتها في استعمالاتها الحديثة والعامة برزتا في التفكير الإنجليزي في الفترة التي نصفها عادة بالثورة الصناعية. وما يستهدفه هذا الكتاب هو تبيان كيف حدث هذا ولماذا حدث، ثم متابعة الفكرة وكيف وصلت إلينا». وبهذا يغدو الكتاب كما يضيف **وليامز** «سرداً وتفسيراً لاستجاباتنا في مجال الشعور والتفكير تجاه التغيرات التي حدثت في المجتمع الإنجليزي منذ أواخر القرن الثامن عشر»[2].

وما بين هذه الفترة إلى النصف الأول من القرن التاسع عشر

---

(1) رايموند وليامز، **الثقافة والمجتمع 1780 - 1950م**، ترجمة: وجيه سمعان، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1986، ص326.

(2) المصدر نفسه، ص5.

استخدمت لأول مرة في اللغة الإنجليزية المتداولة عدة ألفاظ أصبحت في ما بعد ذات أهمية أساسية، حددها **وليامز في** خمس ألفاظ هي (صناعة، ديموقراطية، طبقة، فن، ثقافة). والتغيير الذي حصل في تركيبة معاني هذه الألفاظ يشهد في نظر **وليامز** على التغير الشامل الذي حصل في طرائق التفكير التي تتصل بالحياة العامة، وما يخص المؤسسات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وما يتعلق بالأغراض التي خصصت تلك المؤسسات لتجسدها.

وباقتضاب شديد تتبع **وليامز** التغير الذي طرأ على هذه الألفاظ إلى أن وصل إلى لفظة ثقافة، فحدّد تعاقب المعاني التي مرّت بها في أطوارها التاريخية، فبعد أن كان معناها قبل تلك الفترة يدل على اتجاه النمو الطبيعي، أصبح في ما بعد يدل على تهذيب شيء ما في العادة. إلى أن تغير المعنى وأصبحت لفظة الثقافة تعني شيئاً مستقلاً في حد ذاته، وذلك في القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر، فقد أصبح معناها أولاً كما يقول **وليامز** حالة أو عادة عقلية عامة ترتبط ارتباطاً وثيقاً بفكرة الكمال الإنساني، وغدت تعني ثانياً الحالة العامة للتطور الفكري في مجتمع بأسره، إلى جانب معنى ثالث هو الكيان العام للفنون. وإلى أواخر القرن التاسع عشر أصبحت الثقافة تعني معنى رابعاً هو طريقة شاملة للحياة، مادية وعقلية وروحية[1].

وهذا المعنى الأخير للثقافة هو الذي ارتضاه **وليامز**، وظلّ يدافع عنه، ويغلّبه على غيره من المعاني الأخرى لأنه برأيه الأكثر نضجاً ودلالةً واكتمالاً، كما ظل يرجع إليه باستمرار، وفي كل مرة يُقارنه بأحد المعاني يُظهر تحيُّزه له وتأكيد تفوقه.

---

(1) رايموند وليامز، مصدر سابق، ص10.

هذه اللمحة الموجزة جداً عن مراحل تطور تاريخ فكرة الثقافة، لعلها من أهم الأفكار التي أشار إليها **وليامز في** كتابه. ولو تعقب **وليامز** هذه المراحل بمنهجية وتركيز لكان الحديث أكثر ضبطاً وتقعيداً وفائدةً، بدل الإسهاب والإطناب الزائد الذي أظهر الكتاب كما لو أنه توثيق لتجارب فكرية مختلفة تنتمي إلى أزمنة متعددة ومتعاقبة، وتعبر عن اتجاهات ومسلكيات تحسب على أشخاصها. ومن هذه الناحية يعدّ الكتاب مملاً بعض الشيء بسبب توسعه وإسهابه، وكونه يكتفي بالكُتّاب الإنجليز فقط.

وقد التفت **وليامز** نفسه إلى هذه الملاحظة، وأراد أن يقدم تصويباً لها، وتوضيحاً لوجهة نظره، واعتبر أنه لم يختص في بحثه واستقصائه بتمييز المعاني المذكورة للثقافة فحسب، وإنما بارتباطها بمصادرها ومؤثراتها، وليس عن طريق اختبار سياق من القضايا المجردة كما يقول، بل بفحص سياق من الأقوال التي قدّمها الكتاب، ولئن كان إطار البحث عاماً حسب قوله، إلا أن المنهج في دقائقه هو دراسة الأقوال والمساهمات الفردية[1].

وما يؤكد مثل هذه الملاحظة، أن **تيري إيجلتون** الذي اعتبر **وليامز** منظّر الثقافة الأكبر في بريطانيا ما بعد الحرب العالمية الثانية، لم يتحدث عنه في كتابه (فكرة الثقافة)، إلا في حدود الإشارة التي عدّد فيها **وليامز** المعاني المتعددة والمتعاقبة للثقافة، مستشهداً عليها بتعقيد فكرة الثقافة، حيث وجد **إيجلتون** أن تعقيد فكرة الثقافة لا يتضح جلياً في أي مكان بقدر ما يتضح عند **رايموند وليامز** الذي قدّم حولها عدداً من التعريفات في مراحل مختلفة من عمله[2].

---

(1) رايموند وليامز، مصدر سابق، ص13.

(2) المصدر نفسه، ص83.

والملاحظة الأخرى، أن **وليامز** الذي يفضل المعنى الذي يصور الثقافة على أنها طريقة شاملة للحياة، ولعله يعلم أن أكثر من دعم هذا المعنى ورسّخه في الدراسات الثقافيّة والأنثروبولوجية هو **إدوارد تايلور**، وعرف به أكثر من غيره، وتعرف عليه الآخرون من خلاله، مع ذلك لم يشمله **وليامز** من بين الكُتّاب والنقاد الإنجليز الذين تحدّث عن عدد غير قليل منهم، علماً أن الكثيرين منهم ليسوا في منزلة **تايلور** وشهرته في مجال الثقافة.

هذا الإهمال لم أجد تفسيراً علمياً مقنعاً له، ولا أظن أن هذا الإهمال جاء سهواً، أو كان بعيداً عن إدراك **وليامز**، أو غائباً عن ذكائه وفطنته.

وحينما خصص **وليامز** فصلاً في كتابه عن **توماس إليوت** للحديث عن فكرته حول الثقافة كما عرضها في كتابه (ملاحظات نحو تعريف الثقافة)، وجد أن مواضع الأهمية في هذا الكتاب والتي تستحق الذكر والمناقشة حسب رأيه، تتحدّد في اعتباره الثقافة طريقة شاملة للحياة، وهي الفكرة التي أخذ **وليامز** يجادل فيها **إليوت**، توافقاً وتخالفاً من حيث تضميناتها وأبعادها.

ومع أن **إليوت** أشار إلى **تايلور** عندما أخذ بهذا المعنى العام للثقافة أو المعنى الأنثروبولوجي كما وصفه، مع ذلك بقي **وليامز** على موقفه الذي قد يكون تقصّد فيه ألّا يأتي على ذكر **تايلور** في كتابه. ومن النادر أن تجد كتاباً يتحدث عن الثقافة فكرة أو معنى أو تاريخاً يغيب فيه اسم **تايلور**.

وما يتمم هذه الملاحظة هو أن **وليامز** توقف مليًّا عند عام 1870م، وحين أراد أن يؤرخ للفترات التي يصفها بالأساسية، قسّم هذه الفترات إلى ثلاثة، الفترة الأولى تمتد من عام 1700 إلى عام 1870م، وتمتد الفترة الثانية من عام 1870 إلى عام 1914م. وفي

مكان آخر توقف **وليامز** أيضاً عند عام 1870م، واصفاً إياه على أنه موضع ريبة بالغة باعتباره يمثل تاريخاً حاسماً. مع العلم أنه في عام 1871م أصدر **تايلور** كتابه (الثقافة البدائية)، وهو الكتاب الأكثر شهرة في مجاله، ويفترض لمثل هذا التزامن أن يلفت الانتباه أكثر لشخصية **تايلور** وأفكاره، الأمر الذي لم يحصل.

أما الملاحظة الأكثر أهمية فهي أن **وليامز** لم يقدّم نظريّة في العلاقة بين الثقافة والمجتمع، أو نظريّة في الثقافة، مع أنه بذل جهداً واضحاً في استكشاف التاريخ الثقافي لمجتمعه، وفي استحضار تجارب الكُتّاب والنقاد المؤثرين، والذين ينتمون إلى ثلاثة عصور تمتد من عام 1780 إلى عام 1950م. ومن هذه الناحية يعدّ كتابه ثريًّا ومهمًّا في موضوعه ومجاله، وهو أشبه ما يكون بكتاب يؤرخ لتاريخ الثقافة في المجتمع البريطاني. وعملٌ بهذا المستوى يفترض فيه أن يكون مؤهلاً، أو له إمكانية بناء نظريّة أو فكرة أو تصور في هذا الشأن. وإنجاز مثل هذه المهمة لا يتعارض واهتمام المؤلف بالسرد التاريخي وتفسير الأقوال ونقد المقولات والأفكار، ولعله كان من المناسب أن يختم المؤلف كتابه بنظريّة أو تصور حول موضوعه.

وعندما كان هذا الكتاب في المطبعة أدرك المؤلف الحاجة إلى نظريّة جديدة عن الثقافة تستفيد ممَّا أنجزه هو من تنقية التراث، حسب قوله: «وبينما كان هذا الكتاب في المطبعة كنت أفكر في الاتجاهات التي ينبغي أن يسير عليها، بشكل مثمر، عمل آخر في المجال نفسه.. ويلوح لي في البداية أننا في طريقنا إلى أن نصل من اتجاهات متباينة، إلى موضع ينبغي أن تنجز فيه بالفعل نظريّة جديدة عامة عن الثقافة. ولقد نشرت في هذا الكتاب تنقية التراث، إلا أنه قد يصبح ممكناً الانطلاق من هذا إلى توضيح كامل للمبادئ، مع

اعتبار نظريّة الثقافة نظريّة للعلاقات بين مكونات في طريقة شاملة للحياة»[1].

وما يفهم من كلام **وليامز** أنه يفصل بين مهمتين، مهمة الانشغال ببناء النظريّة، ومهمة الانشغال بتنقية التراث، المهمة الأولى تحتاج إلى إمكانات البناء، والمهمة الثانية تحتاج إلى إمكانات النقد. ولعل هذا الفصل ليس صائباً بالضرورة لا من الناحية المعرفية، ولا من الناحية المنهجية. والأصوب هو الجمع بين المهمتين والتكامل بينهما، لأن الذي ينشغل ببناء النظريّة، قد لا يكون عمله مقنعاً عند البعض إذا لم يستحضر معه التراث الثقافي ويقوم بتنقيته والتأسيس عليه، وبناء النظريّة ليس بحثاً في التجريد، ولا هو مجرد تأملات مكثفة ومنظمة، وكلما كانت هذه المهمة متصلة بالتجربة والتراث والتاريخ كانت أكثر أهمية وقيمة وتماسكاً.

ومن الملاحظات الأخرى التي ينبغي أن تذكر، ما أشار إليه البعض في تصنيف كتاب **وليامز** على أنه يأتي في سياق النقد اليساري لطبيعة التطور الرأسمالي والليبرالي الذي حصل في بريطانيا بصورة متراكمة ومتلاحقة بعد الثورة الصناعية التي مثلت في زمنها أعظم حدث أثّر بعمق في الحياة الثقافيّة والاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وأدخل بريطانياً وأوروبا إلى عصر جديد، وهذه الملاحظة لا تخلو من صحة، ولها أساس واقعي في بنية الكتاب الذي يظهر عليه الاهتمام بالنقد الاشتراكي واليساري، وإظهار الخلاف مع اتجاهات التطور الرأسمالي، ومع النزعة الليبرالية.

هذه بعض الملاحظات، وهناك الكثير ممّا يمكن مناقشته مع كتاب **وليامز**، لكننا لسنا بحاجة إلى مثل هذا التوسع.

---

(1) رايموند وليامز، مصدر سابق، ص6.

3

نظريّة القابلية الاجتماعية والثقافيّة للنمو

من النظريات الحديثة التي حاولت تأكيد العلاقة وتجديدها بين الثقافة والمجتمع، النظريّة التي أطلق عليها أصحابها نظريّة (القابلية الاجتماعية والثقافيّة للنمو)، ولأن هذا التعبير في نظر أصحابها غير لبق من حيث الأسلوب، ولا يستقطب الاعتراف الذي يسعون إليه كما يقولون، لذلك فإنهم يشيرون إلى هذه النظريّة بتعبير مختصر ويطلقون عليها (نظريّة الثقافة).

وهي التسمية التي حملت عنوان كتاب أصدره ثلاثة من الكُتّاب الأكاديميين، هم: **ميشيل تومبسون**، مدير معهد وباحث في جامعة لندن، **وريتشارد إليس** أستاذ في علم السياسة، **وآرون فيلدافسكي** أستاذ علم السياسة في جامعة كاليفورنيا، وهذا الكتاب هو الأول في سلسلة من المؤلفات عن الثقافة السياسية صدرت في الولايات المتحدة الأمريكية مع بداية تسعينات القرن العشرين.

وترتكز هذه النظريّة على ثلاثة مفاهيم أساسية، مترابطة بشدّة في ما بينها، هي كما اصطلح عليها أصحابها، التحيزات الثقافيّة، والعلاقات الاجتماعية، وأنماط الحياة.

وحسب هذه النظريّة، فإن التحيزات الثقافيّة تشير إلى القيم والمعتقدات المشتركة، وتعرف العلاقات الاجتماعية بأنها أنماط العلاقات الشخصية بين الأفراد، وأنماط الحياة هي حصيلة المركب الحي بين التحيزات الثقافيّة والعلاقات الاجتماعية، من دون إعطاء أولوية سببية لا للتحيزات الثقافيّة، ولا للعلاقات الاجتماعية، فبينهما علاقة تبادلية، وكل منهما تتفاعل مع الأخرى وتقويها. فالالتزام بأنماط معينة من العلاقات الاجتماعية يولد طريقة متميزة في النظر

إلى العالم، ورؤية العالم بطريقة معينة تبرر نموذجاً منسجماً من العلاقات الاجتماعية. ويكفي حسب هذه النظريّة بيان أن كلاً من التحيزات الثقافيّة والعلاقات الاجتماعية مسؤولة عن الأخرى، من دون الدخول في قضية من جاء أولاً[1].

وقد جاءت هذه النظريّة لكي تستوعب الاتجاهات الرئيسية المتباينة في النظر إلى الثقافة من جهة، وتضع حدًّا للانقسام الحاصل بين الاتجاهات الثقافيّة والاتجاهات الاجتماعية والتقريب بينهما من جهة أخرى.

فالتعريفات التي لا حصر لها للثقافة، والتي طرحت وجربت كما يقول أصحاب هذه النظريّة، دون أن يتحقق اتفاق حولها بين الباحثين، هناك اتجاهان فيها يتنافسان على التفوق، أحدهما ينظر إلى الثقافة على أنها تتكون من القيم والمعتقدات والمعايير والتفسيرات والرموز، وما شاكلها من المنتجات العقلية. ويرى الاتجاه الآخر أن الثقافة تشير إلى النمط الكلي لحياة شعب ما، وإلى العلاقات الشخصية بين الأفراد وطبيعة توجهاتهم.

ومن الملاحظ، أن الاتجاه الأول يربط الثقافة بالتحيزات الثقافيّة، والاتجاه الثاني يربط الثقافة بالعلاقات الاجتماعية وبنمط الحياة، وبدلاً من المجادلة لمصلحة تعريف دون آخر، حاولت هذه النظريّة استيعاب كلا الاتجاهين في إطار مشترك، وتكوين نظريّة على أساس الجمع والتكامل بينهما، هذا عن الجهة الأولى.

أما الجهة الثانية، فيرى أصحاب هذه النظريّة أن العلوم الاجتماعية شهدت في الحقب الأخيرة انفصالاً بين دراسات القيم

---

(1) مجموعة من الكتاب، **نظرية الثقافة**، ص31.

والرموز والمعتقدات، وبين دراسات العلاقات الاجتماعية، وأنماط التنظيم والمؤسسات، وهو انفصال جعل من دراسات الثقافة كما لو أن المنتجات العقلية تظهر في فراغ مؤسسي، في المقابل تجاهلت دراسات العلاقات الاجتماعية، كيف يقوم الناس بتبرير طريقتهم في الحياة لأنفسهم وللغير، لهذا يعتقد أصحاب هذه النظريّة أن أحد أهم إسهامات نظريتهم هو التقريب بين هذين الاتجاهين الثقافي والاجتماعي[1].

كما حاولت هذه النظريّة أن تبرهن على عدم الحاجة إلى المفاضلة بين الثنائيات التي ظل العلم الاجتماعي غارقاً فيها، كثنائية الثقافة والبنية، الثابت والمتغير، الطوعية والجبرية، الموضوعيّة والذاتية، المادية والمثالية، العقلانية واللاعقلانية وغيرها، بالرغم من أن هذه الثنائيات مفيدة أحياناً في نظر أصحاب هذه النظريّة، كتقسيمات تحليلية، إلا أنها غالباً ما تؤدي إلى نتيجة سيئة، وهي إخفاء مظاهر الاعتماد المتبادل بين الظواهر. ويضيف أصحاب هذه النظريّة أن كثيراً ما يفتعل العلماء الاجتماعيون إشكالات لا حاجة إليها بتمسكهم بجانب واحد من هذه الثنائيات، والادعاء بأنها الأكثر أهمية[2].

هذه هي الفكرة الأساس لهذه النظريّة، وهناك أبعاد ومكونات أخرى لسنا بصدد الحديث عنها، ومتابعتها بكل تفاصيلها.

ومن الواضح أن هذه النظريّة تصنف على نمط النظريات التوفيقية والتقريبية والاستيعابية، وقد جاءت للتوفيق بين اتجاهات ظهر بينها التباعد والانفصال، والتقريب بين ثنائيات يظهر عليها التباين

---

(1) مجموعة من الكتاب، مصدر سابق، ص60.

(2) مجموعة من الكتاب، مصدر سابق، ص59.

والتعارض، ومحاولة استيعاب العديد من النظريات التي تنتمي إلى أزمنة مختلفة، بحثاً عن الجذور، وانتظاماً في حركة الأفكار والمعارف وتطورها وتعاقبها التاريخي، وسعياً نحو تأكيد التفوق، وإحراز الإنجاز.

وهذا النمط من النظريات لا يروق للبعض الذي يرى أنها تتصف بالمهادنة واللاحسم وإخماد الجدل، وأنه لا ضرورة لهذه النزعة التوفيقية التي لا تمثل مكسباً وإنجازاً، والوصول إليها لا يمثل فتحاً وإبداعاً، لأنه من السهولة والبساطة الوصول إلى مثل هذه النتائج والحلول.

وهذا بخلاف ما يذهب إليه أصحاب هذه النظريّة الذين يتصورون أن محاولتهم هذه تأتي في سياق إخراج العلم الاجتماعي من حالة الانسداد والمأزق الذي وصل إليه، والانتقال به من الحالة السلبية إلى الحالة الإيجابية، ومن الأحادية إلى التعددية، ومن التجزيئية إلى التركيبية.

واعتبار أن السمة المميزة لنظريّة الثقافة، كما يقول أصحابها، هي أنها نظريّة للتوازنات المتعددة، فبدلاً من افتراض توازن مثالي كما في حالة النظريات التي تجعل النجاة أو تعظيم المنفعة معياراً للاختيار الفردي، تصرّ نظريّة الثقافة على أن هناك خمسة حلول مقبولة وعقلانية لكل مشكلة، ولهذا يعتبر هؤلاء أن هذه النظريّة مرشحة كإطار تفسيري واعد على حد وصفهم.

ولا شك في أهمية هذه النظريّة وقيمتها إذ أنها حركت من جديد مفهوم الثقافة، ومفهوم المجتمع في إطار واحد، ووثقت الروابط والتشابكات بين المفهومين، وأكدت الحاجة إلى كل منهما، وليس تغليب أحدهما على الآخر، ولا تخلو هذه النظريّة إجمالاً من تجديد ولمعان.

والملاحظات العامة والكلية التي يمكن أن تسجل على هذه النظريّة، من حسن الحظ، لم تكن غائبة عن إدراك المنظرين لها، ومن هذه الملاحظات:

أولاً: إن هذه النظريّة تعكس بصورة أساسية المعرفة والخبرة الأوروبية والغربية عموماً، وتدور في فلكها، وتتأطر بها، وما يلفت نظرنا نحن أن هذه النظريّة لا تستحضر معها المعرفة والخبرة الإسلاميتين.

والكتاب الذي عرض لهذه النظريّة لم يأتِ على ذكر أي شيء له صلة بالمعرفة الإسلامية، أو المجتمعات الإسلامية، أو الديانة الإسلامية، أو الحضارة الإسلامية، لا على صورة حادثة أو واقعة، ولا على صورة نص أو مرجع وغير ذلك، لهذا من الصعب إعطاء هذه النظريّة وصف العالمية أو الإنسانية.

والالتفاتة التي جاءت من أصحاب هذه النظريّة حول هذا الأمر لم تكن بقصد التشكيك في عالمية هذه النظريّة، أو في قصورها أو عدم قدرتها، وإنما بقصد عدم المبالغة في تصوير عالميتها. فأمام الدور المهم كما يقول منظرو هذه النظريّة، الذي لعبته ظروف تاريخية محددة، ربما يبدو زعمنا بعالمية انطباق نظريّة الثقافة، وكأنه غير جائز أو على الأقل مبالغ فيه[1].

ثانياً: يغلب على هذه النظريّة الطابع النظري من حيث بنيتها وبنائها وهندستها، ويقلّ فيها الجانب التجريبي، ولعل هذه الملاحظة ناشئة من طبيعة حداثة هذه النظريّة، وبسبب كثافة التنظير الذي يطغى عليها. والنظريات بصورة عامة قبل مرحلة الاختبار والتجريب تكون

(1) مجموعة من الكتاب، مصدر سابق، ص428.

لها صورة قابلة في العادة للتغير بعد مرحلة الاختبار والتجريب، وبعد هذه المرحلة تصبح النظريات أكثر نضجاً ووعياً، وأكثر حكمة، وأقل مثالية.

ويتأكد الاهتمام بالجانب التجريبي في النظريات التي تصنف على حقل العلم الاجتماعي، ويكون هذا الجانب معياراً في النظر لهذه النظريات، وفي نقدها وتقييمها. ولكون نظريّة الثقافة هذه جديدة وحديثة كان التقدير الاستراتيجي لأصحاب هذه النظريّة، كما يقولون، يقضي بأولوية عرض النظريّة في هذه المرحلة، على أمل أن يساعد النقد في تحسين العديد من التطبيقات الجارية، أو التي يُتوقع إجراؤها في المستقبل[1].

4

الثقافة والمجتمع.. وأبعاد العلاقة

إن قانون الحركة في العلاقة بين الثقافة والمجتمع يتغير ويختلف بحسب تغير واختلاف طبيعة الثقافات وتنوع المجتمعات، وعنصر العلاقة هو الجانب الثابت في هذه القضية، والجانب المتغير هو في أنماط هذه العلاقة. وهذا يعني أن أنماط العلاقة بين الثقافة والمجتمع ليست واحدة وثابتة في جميع الثقافات والمجتمعات، باعتبار أن الثقافات في التاريخ الإنساني ليست واحدة ومتحدة، وهكذا هو حال المجتمعات الإنسانية.

كما أن قانون الحركة في العلاقة بين الثقافة والمجتمع، يتطور ويتغير حتى في داخل الثقافة الواحدة والمجتمع الواحد. بمعنى أن

(1) مجموعة من الكتاب، مصدر سابق، ص429.

هذه العلاقة لا تبقى على وتيرة واحدة متجمدة وثابتة على طول الخط الزمني، وفي نطاق نمط ثابت من العلاقات. وذلك باعتبار أن الثقافة لا تبقى على وتيرة واحدة في حركتها، وفي أنظمتها الذهنية والسلوكية، ولأن الثقافة من طبيعتها أنها لا تقبل السكون والثبات المطرد، وهكذا هو الحال في المجتمع أيضاً.

وكل تغير يحدث في الثقافة أو في المجتمع ينعكس على حركة العلاقة بينهما وأنماطها، بغض النظر عن مصدر هذا التغير وطبيعته وكميته ونوعيته، والنماذج على ذلك كثيرة وعديدة. فمن الواضح جداً أن أنماط العلاقة وحركتها بين الثقافة والمجتمع تختلف في المجتمعات الإسلامية عنها في المجتمعات الأوروبية، وعلى صعيد آخر تختلف هذه الأنماط أيضا ما بين مجتمع القرية ومجتمع المدينة في نطاق الأمة الواحدة، كما تختلف مثلاً في المجتمعات الخليجية ما قبل مرحلة النفط وما بعدها.. إلى غير ذلك من نماذج تنتمي إلى أزمنة وأطوار وبيئات وثقافات مختلفة ومتباينة.

لهذا يمكن القول إن الثقافة هي عنصر تغيير في المجتمع، والمجتمع هو عنصر تغيير في الثقافة. بمعنى أن التغيير في الثقافة سوف يتحول إلى عنصر تغيير في المجتمع، والتغيير في المجتمع أيضاً يتحول إلى عنصر تغيير في الثقافة.

وقد وجد علماء الاجتماع في هذه القضية، وبالذات الذين لهم علاقة بعلم اجتماع الثقافة، مدخلاً لتطوير المعرفة بالعلاقة بين الثقافة والمجتمع، والكشف عن عناصر التأثير المتبادل بينهما، فالتأثير ليس من جانب واحد فحسب، وإنما هناك تأثير من الثقافة على المجتمع، وهو على صورة التأثير من الذاتي على الموضوعي، وهناك تأثير من المجتمع على الثقافة، وهو على صورة التأثير من الموضوعي على الذاتي.

وهذا يدعونا إلى دراسة أبعاد هذه العلاقة لمعرفة منزلة الثقافة وتأثيرها في المجتمع حسب رؤية علماء اجتماع الثقافة، ومن هذه الأبعاد:

أولاً: مع مفهوم الثقافة أصبح بإمكان علماء الاجتماع تكوين نظرة كلية عن المجتمع، باعتبار أن الثقافة هي أوسع مفهوم يضم مختلف عناصر ومناشط وعلائق المجتمع ويستوعبها. وليس هناك مفهوم على ما يبدو أكثر سعة وشمولية من مفهوم الثقافة بإمكانه أن يقوم بهذا الأمر، ويحقق هذه الغاية، أو ينازع الثقافة على هذا الدور.

ومنذ التعرف على مفهوم الثقافة أصبحت هناك نظرة جديدة إلى المجتمع، وإدراك جديد لمفهوم المجتمع، فالثقافة هي التي تجعل المجتمع متوافقاً ومتقارباً مع ذاته، وهي أيضاً مصدر الوعي في نظرة المجتمع إلى ذاته، وفي إعطاء المعنى لمفهوم المجتمع عند أفراده، وفي إنماء وتعميم هذا المعنى بصورة دائمة ومستمرة.

ثانياً: لقد وجد علماء الاجتماع في مفهوم الثقافة، أنه المفهوم الذي يمكن من خلاله الكشف والتعرف على ما يختلف به مجتمع عن آخر، وما يتميز به مجتمع عن آخر، وأن الثقافة هي التي تفسر هذا الاختلاف والتمايز بين المجتمعات.

وفي هذا النطاق جاءت الثقافة لكي تكون بديلاً عن مفاهيم اللون والعرق والسلالة والبيئة الطبيعية في إنجاز هذا الدور، ويعد هذا التحول مهمًا وضرورياً لضعف هذه المفاهيم وقصورها وفشلها، ولأن الثقافة هي أقدر منها ومن غيرها في تحليل الاختلاف والتمايز بين المجتمعات وتفسيرهما. وذلك باعتبار أن الثقافة تعرف على أنها طريقة الحياة الشاملة لكل مجتمع، أو أنها تعبر عن النمط الكلي لحياة شعب ما، وبتعبير **مالك بن نبي** هي أسلوب حياة، أي أنها

الأسلوب المشترك لمجتمع بأكمله من علمائه إلى فلاحيه. وهذا التعريف يراد منه تعريف الثقافة، ويراد منه أيضاً تحديد ما يختلف فيه مجتمع عن آخر.

ثالثاً: تعتبر الثقافة في نظر المشتغلين بهذا الحقل، أنها هي التي تقوم بدور إدماج الفرد في المجتمع، وتهيئته نفسياً وذهنياً واجتماعياً ليكون عضواً منسجماً مع المجتمع الذي ينتمي إليه، ومتكيفاً مع نسقه القيمي ومتفاعلاً مع منظومته الجمالية والأخلاقية، وملتزماً بأنماطه السلوكية، ومتقيداً بنظام رؤيته إلى العالم. ويبدأ تأثير الثقافة على الإنسان منذ ولادته، وكل المؤثرات التي يستقبلها من التنشئة والتربية والبيئة والتعليم والإعلام هي على علاقة بالثقافة التي تقوم بتشكيل المناخ العام في المجتمع، وهو المناخ الذي لا يفارقه الفرد من المهد إلى اللحد.

وهذا ما يفسر الميل الفطري عند الناس في كل مجتمع إلى إظهار التشابه والتوافق في ما بينهم على مستوى النظام العام، والذي يتجلى في مشتركات عديدة وكثيرة، منها طريقة المخاطبة والكلام، ونوعية التفضيلات والتحسينات والتقبيحات، ونمط الأعراف والتقاليد، إلى نوعية الطعام وطريقة الناس في الأكل، وبصورة أعمق تتجلى في الفنون والمعتقدات والقوانين ونظم العلاقات والتعاملات.

رابعاً: يؤكد علماء الاجتماع أن الثقافة هي من أكثر العوامل تاثيراً على المجتمع، بحكم أن كل شيء في المجتمع يتأثر بالثقافة، كمنظومة القيم، والفنون الجمالية، ونظام المعتقدات، ومناهج التفكير، وهندسة العلاقات الاجتماعية.. إلى غير ذلك.

من هنا تتحدد حساسية الثقافة وخطورتها، حيث أصبح الاعتقاد بأنّ الثقافة إذا تغيّرت تغيّر معها المجتمع، وكل تغيير يمس الثقافة مهما كانت كميته ونوعيته يتأثر به المجتمع، سلباً أو إيجاباً، تراجعاً أو تقدماً.

ولهذا أيضاً، ليس من السهولة التأثير في الثقافة، إذ يحتاج التأثير فيها إلى طاقة كبيرة وفاعلية مستمرة. وهناك أكثر من طريقة للتأثير بالثقافة، فتارة يكون التأثير فيها عن طريق اللغة، وهذا ما سعى إليه الفرنسيون للتأثير في ثقافات المجتمعات التي استعمروها، وتارة يكون التأثير عن طريق التعليم ومناهج التعليم، وتارة عن طريق الإعلام ووسائل الاتصال.. إلى غير ذلك. وفي تاريخ المجتمعات نجد أن أكثر الناس تأثيراً في الثقافة هم أعمق الناس تأثيراً في مجتمعاتهم.

هذه بعض أبعاد العلاقة بين الثقافة والمجتمع، وهناك بالتأكيد أبعاد أخرى. وبصورة عامة يمكن القول: ليس هناك نظريات جديدة في مجال العلاقة بين الثقافة والمجتمع في الدراسات الثقافيّة والاجتماعية منذ أن توازنت هذه العلاقة، وبعد أن اكتسب مفهوم الثقافة قوة التحديد.

الفصل الثامن

في سبيل بناء نظريّة للثقافة

1

منطق الاجتهاد وفكرة الثقافة

السؤال الذي ينبغي أن نطرحه على أنفسنا هو: كيف نبني لنا نظريّة في الثقافة؟

لابد من بناء هذه النظريّة، بهذه الإرادة ينبغي أن نجتهد ونضع حداً لهذا الجمود والتقاعس، اللذين جعلانا إلى هذا اليوم من دون نظريّة نستقل بها، ونحتكم إليها، ونتزود من فيضها وحكمتها. ونضع حداً لهذا الانسداد الذي جعلنا نبدو وكأننا لا نمتلك القدرة والشجاعة، في أن نقتحم هذا المجال، ونتغلب على معضلاته. كما ونضع حداً لهذا التقليد والاتّباع، اللذين جعلانا نبدو وكأننا لا نمتلك الخيار، وليست لنا الاستطاعة، أو كأننا ما زلنا في مراحل ما قبل الرشد، أو كأننا نفتقد موهبة التخلّق، وحس الذوق الرفيع، والنباهة والكياسة والذكاء.

لهذا كله، لابد أن نضع حداً لجمودنا وتقاعسنا، ونبذل ما في وسعنا من جهد وطاقة، ونتوكل على الله آملين منه الفتح والتسديد، ومن يتوكل على الله فهو حسبه. ويبقى الشرط الرئيس أن نتعامل مع

هذه القضية بمنطق الاجتهاد، المنطق الذي يأبى علينا التوقف أمام أية مسألة نضعها في دائرة البحث، مهما كانت طبيعة هذه المسألة وتعقيداتها، وبهذا المنطق نمتلك إرادة البحث، وشجاعة النظر، وعزيمة الكشف، وقوة الابتكار، وبهذا المنطق كذلك، نتغلب على المعضلات، ونتخلص من الرهبة، وعدم الثقة، ونمضي في البحث إلى نهايته.

وهو المنطق الذي يتطلب منا إعمال العقل إلى أقصى طاقته، والسعي لامتلاك ناصية العلم، والإحاطة بكل ما تتطلبه عمليّة البحث من شروط معرفية ومنهجية.

وبهذا المنطق أنجبت لنا الأمة فقهاء ومتكلمين أمثال **المفيد والمرتضى والطوسي**، ومفسرين أمثال **الرازي والطبرسي والزمخشري**، وأصوليين أمثال **الأنصاري والخراساني والنائيني**، وفلاسفة أمثال **ابن سينا وابن رشد وملا صدرا والسيد محمد باقر الصدر**.

وبهذا المنطق أيضاً، ساهم المسلمون في عصور الازدهار الحضاري بتأسيس المعارف والعلوم على اختلاف مجالاتها وميادينها، وفي اكتشاف المناهج والنظريات وابتكارها، وكانوا رواد العلم وطلابه وصناعه.

وقد اعترف لهم العالم بهذه الريادة، ولإسهاماتهم العظيمة في رفد الحضارة الإنسانية بتلك المناهج والمعارف والعلوم، وهناك من المستشرقين من التفت إلى أهمية التعرف على مناهج العلماء المسلمين وقيمته، وفي هذا السياق جاء كتاب الألماني **«فرانتز روزنتال»** (مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي)، الذي شرح فيه نظرة العالم المسلم إلى المشكلات الأساسية التي تتعلق بالبحث العلمي وأساليبه وطرائقه، وكيف كان العالم المسلم يفكر تجاه هذه

المشكلات، وعن الروح العلمية التي كان يتصف بها العلماء المسلمون. ولا شك في أن هذه الروح العلمية كانت من نفحات منطق الاجتهاد عند المسلمين.

ولعل عدم تعرف علماء المسلمين في عصور تفوقهم العلمي على مفهوم أو فكرة الثقافة، كان سبباً أساسياً وقديماً في تأخرنا وتعثرنا اليوم، وصعوبة تعاملنا مع فكرة الثقافة، الفكرة التي لا نمتلك حولها موروثاً علمياً نستند إليه، ونبني عليه، وننطلق منه.

في حين أن المعارف الإسلامية المعاصرة تدين في كثير من معارفها ومناهجها ونظرياتها إلى تلك العصور، ومنها جاءتنا علوم التفسير والحديث والفقه وأصول الفقه والكلام والفلسفة، ونحن إلى اليوم لم نغير كثيراً في هذه العلوم، ولم نقدِّم ما هو أرقى مما وصل إلينا.

أما لماذا لم يلتفت علماء المسلمين في تلك العصور إلى فكرة الثقافة؟ فلعل هو السبب أن الثقافة لم تكن وثيقة الصلة بعلوم تلك العصور ومعارفها ومناهجها، فقد كانت مجرد كلمة لغوية لا تلفت الانتباه، ولا تذكر إلا في مجالها اللغوي، ولا يأتي الحديث عنها باهتمام شديد، وبنوع من الوعي والإدراك اللذين يجعلان فكرة الثقافة تنقدح في الذهن، وتدخل في دائرة النظر.

لهذا فلا خيار أمامنا إلا أن نتعامل بمنطق الاجتهاد مع فكرة الثقافة، لكي نبذل كل ما في وسعنا من طاقة عقلية ونفسية، معرفية ومنهجية.

وحتى نصل إلى بناء نظريّة في الثقافة نحتاج إلى أن نبلور سياقاً معرفياً ممتداً يساعدنا في اكتشاف وبناء لبنات ومكونات فكرة الثقافة، وضرورة التوقف أمام هذه اللبنات والمكونات بوصفها خطوات وأطواراً بحاجة إلى فحص، ومن ثم تكوين المعرفة بها.

ومن خلال هذا السياق تتحدد لنا بعض المعاني والدلالات المتعددة للثقافة، والتي بفحصها والتعرف عليها تساعدنا في بلورة فكرة الثقافة، أو في التعرف على مكونات مهمة وأساسية فيها، أو ترسم لناً طريقاً نتنبه من خلاله إلى فكرة الثقافة؛ المهم أننا بحاجة إلى بلورة مثل هذا السياق، ومن دونه لا تكتمل لنا الرؤية حول فكرة الثقافة بسهولة ووضوح.

كما أن تحديد هذه اللبنات والمكونات يعد أمراً ضرورياً في تحليل فكرة الثقافة، ومن دون هذا التحليل لا نستطيع أن نقوم بتركيب نظريّة الثقافة، حسب ما ذهب إليه **مالك بن نبي** الذي قسَّم دراسة الثقافة إلى مرحلتين، مرحلة التحليل النفسي للثقافة، ومرحلة التركيب النفسي لها، والعمل الذي أنجزه **مالك بن نبي** في هذا المجال، يفتح لنا الطريق لمواصلة هذا العمل، والتراكم عليه، وهو من المفكرين الذين ألهمونا الثقة بإمكانية بناء نظريّة لنا في الثقافة.

2

القرآن وفكرة الثقافة

هناك إشارات مهمة في القران الكريم تستدعي التوقف عندها، والبدء منها في تحليل فكرة الثقافة، ومع أهمية هذه الإشارات إلا أنه من النادر الالتفات إليها والكشف عن قيمتها في الكتابات العربية والإسلامية التي عالجت فكرة الثقافة، مع قلة هذه الكتابات ومحدوديتها، وضعف تراكمها.

ولعل عدم الالتفات إلى مثل هذه الإشارات، والكشف عنها، هو ما يفسر لنا أحد أهم جوانب الضعف العلمي، والتأخر المنهجي، اللذين نحن عليهما في مجال بناء فكرة أو نظريّة حول الثقافة.

ولا شك في أن الإشارات التي تأتي من القرآن الكريم في هذا الشأن، هي إشارات فائقة الأهمية، وبحاجة إلى مزيد من التأمل والنظر لنكتسب منها قوة الاستلهام، وفيض المعاني، وتصويب النظر، وأصالة المعرفة، وحكمة البرهان، ومن هذه الإشارات القرآنية التي تتصل بتحليل فكرة الثقافة:

أولاً: قوله تعالى ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾

تكمن أهمية هذه الآية في أنها تتيح لنا النظر في أول كلام ظهر إلى الوجود حول علاقة الإنسان بالعلم، وتحدد لنا البداية التي ينبغي أن نبدأ منها في الحديث عن كل ما يتعلق بالعلم أو المعرفة، وبما يشمل الثقافة أيضاً، وليس هناك بداية قبل هذه المرحلة التي علّم الله فيها أدم الأسماء كلها. والقرآن الكريم هو الكتاب الذي حدثنا عن هذه البداية، وكان يفترض أن يمثل هذا الكتاب بداية كل حديث يجري عن العلم والمعرفة وعن الثقافة كذلك، وكم كنا بحاجة إلى أن نكتشف مثل هذه البداية، التي تصعب علينا دائماً، وهي صعوبة تتأكد وتتضاعف في هذا المجال بوجه خاص.

وأمام هذه الآية توقف المفسرون كثيراً، قديماً وحديثاً، وأمعنوا النظر في تحليل ما هو المقصود من كلمة الأسماء، والأسماء كلها، وتساءلوا ما هي هذه الأسماء التي تعلمها أدم، وعرضها الله على الملائكة فقال: ﴿أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٣١﴾﴾.

لهذا فقد تعددت في هذا الشأن تفسيرات المفسرين ووجهات نظرهم، ووجدوا أن من الصعب عليهم الجزم في الآراء التي توصلوا إليها، ولم ينتصروا بشكل قاطع لرأي محدد، فتحدثوا عن أكثر من رأي، مع الميل عند البعض لرأي معين.

وهناك من المعاصرين من اتخذ موقف التوقف أمام هذه الآية

كالشيخ **مصباح اليزدي**، الذي طرح تساؤلات وجد من الصعوبة جداً الإجابة عليها كما يقول، ومع الاختلاف الموجود في الروايات المروية عن أئمة آهل البيت (ع)، فقد تساءل: ما هي الميزة الكامنة في هذه الأسماء، بحيث جعلتها مهمة إلى هذا الحد؟ وهل كان الملائكة قادرين على العلم بها أم لا؟ وإذا كانوا قادرين، فلماذا لم يعلمهم الله، وإن لم يكونوا قادرين، فهل تعلموا بعد إخبارهم من قبل آدم أم لا؟ وإذا كانوا قد تعلموا فقد أصبحوا مثل آدم، وكان الله أيضاً قادراً على أن يفعل هذا الأمر بنفسه، أي أن يقوم نفسه بتعليمهم، فإذا تعلموا أصبحوا مؤهلين لخلافة الله[1].

ويمكن تقسيم التفسيرات المطروحة حول هذه الآية إلى اتجاهين، بينهما تقارب واتصال، اتجاه يعطي معنى العلم والعلوم لمعنى الأسماء، واتجاه يعطي معنى القوة العلمية وقابلية اكتساب العلوم.

وعن الاتجاه الأول تحدث **الشيخ الطبرسي** الذي أجمل آراء المفسرين قديماً، وهي الآراء التي غالباً ما يرجع إليها أيضاً المفسرون المعاصرون الذين يأخذون بهذا الاتجاه، وهذا الآراء هي:

1 - هي معاني الأسماء، إذ إن الأسماء بلا معانٍ لا فائدة فيها، ولا وجه لربط الفضيلة بها، وقد نبه الله تعالى الملائكة على ما فيها من لطيف الحكمة فاقروا عندما سألوا عن ذكرها والإخبار عنها أنه لا علم لهم بها، فقال الله تعالى: ﴿يَٰٓـَٔادَمُ أَنۢبِئۡهُم بِأَسۡمَآئِهِمۡ﴾.

---

(1) الشيخ محمد تقي المصباح، **معارف القرآن**، تعريب: محمد عبد المنعم الخاقاني، بيروت: الدار الإسلامية، 1989م، ج3، ص64.

2 ـ هي جميع الأسماء، والصناعات، وعمارة الأرضين، والأطعمة والأدوية، واستخراج المعادن، وغرس الأشجار، ومنافعها وجميع ما يتعلق بعمارة الدين والدنيا.

3 ـ هي أسماء الأشياء كلها، ما خلق وما لم يخلق، بجميع اللغات التي يتكلم بها ولد أدم من بعده

4 ـ هي ألقاب الأشياء ومعانيها وخواصها، أي أن الفرس يصلح لماذا، والحمار يصلح لماذا، وهذا أبلغ، لأن معاني الأشياء وخواصها لا تتغير بتغير الأزمنة والأوقات، وألقاب الأشياء تتغير على طول الأزمنة[1].

ويتضح من الرأي الرابع أن **الشيخ الطبرسي** يميل إليه، ويرجحه على باقي الآراء الأخرى.

أما الاتجاه الثاني، فقد أشار إليه **الشيخ محمد عبده** في تفسير المنار، حيث اعتبر أن الأسماء كلها تشير إلى القوة العلمية التي هي عامة للنوع الآدمي كله، ولا يلزم من ذلك أن يعرف أبناؤه الأسماء من أول يوم، ويكفي في ثبوت هذه القوة لهم، معرفة الأشياء بالبحث والاستدلال[2].

والذي لم يحدث هو أن هذه الآية لم توظف في مجال تحليل فكرة الثقافة، وقد اقترب منها **مالك بن نبي**، ولم يتوقف عندها كثيراً بالتأمل فيها، والتأسيس من خلالها، مع أنه قدّم إشارة مهمة بشأنها حين اعتبر أننا ربما أخطأنا حسب قوله: «فلم ندرك معنى الآية إلا

(1) الشيخ الفضل بن الحسن الطبرسي، **مجمع البيان في تفسير القرآن**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1986م، ج1، ص22.

(2) الشيخ محمد رشيد رضا، **تفسير المنار**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1999م، ج1، ص218.

على أنه يصف لنا مشهداً بسيطاً، والأمر على عكس ذلك تماماً. فينبغي أن نرى هنا في تلك الصورة الرمزية أول عمل جوهري للعقل الإنساني حين يسيطر على الأشياء، وهو يخلع عليها أسماءها، الأمر الذي لم تستطعه الملائكة»[1].

ومع أن اقتراب **ابن نبي** من هذه الآية جاء في سياق بحثه عن تحليل فكرة الثقافة، وبعد أن تساءل: ما هي الثقافة؟ وتوقف عند سؤال: كيف يتكون تعريف معين في عقولنا؟

ومن هذا السؤال تحدث **ابن نبي** عن معنى الاسم وعلاقته بإدراك الشيء ودوره في أطوار تكوين المعرفة، وقدم فكرة قيمة في هذا الشأن، فالاسم كما يقول: «هو أول تعريف للشيء الذي يدخل في نطاق شعورنا، فهو تصديق على وجوده، وهو القوة التي تستخرجه من الفوضى المبهمة، فتسجله في عقولنا في صورةٍ حقيقيةٍ محددة، والاسم بهذا الوضع يعدّ إذن أول درجة من درجات المعرفة، وأول خطوة نخطوها نحو العلم»[2].

وهذا الكلام هو الذي قرَّب **ابن نبي** من هذه الآية، ولم تكن هي محور بحثه، ولو كانت هي محور بحثه، وضم إليها آيات أخرى تتصل بها، وبسياق البحث، لكان بإمكانه أن يقدم لنا إضافة مهمة في تحليل فكرة الثقافة، وبناء نظريّة الثقافة على أساس التصور الإسلامي.

وحين نختبر هذه الآية وعلاقتها بفكرة الثقافة فإن ما نستنتجه يتحدد في أمرين مترابطين هما:

---

(1) مالك بن نبي، **مشكلة الثقافة**، ص22.

(2) المصدر نفسه، ص21.

أولاً: إن الله الذي علّم آدم، هو مصدر العلم والمعرفة والإدراك، وبالتالي فلا ينبغي أن ينفصل العلم عن مصدره، ويوجَّه ويسخَّر في ما يخالف هذا المصدر، ولهذا تحدد في الإسلام أن أول العلم معرفة الله، كما ورد في الحديث الشريف، وأن العلماء هم الذين يخشون الله، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُاْ﴾[1].

وهذا يعني ضرورة أن يتلازم العلم مع الإيمان بالله، ولا ينفصل أو ينقطع عنه، أو يتعارض ويتصادم معه. ونستنتج من ذلك ضرورة العلاقة بين الثقافة والإيمان بالله، باعتبار أن المقصود من (الأسماء كلها)، هو القوة العاقلة في الإنسان والتي هي مركز العلم والإدراك، والثقافة كذلك. وبهذه القوة العاقلة يكتسب الإنسان المعارف والعلوم ومعاني الأشياء وخواصها. وبهذه القوة العاقلة أيضا، يدرك الإنسان حقائق الأشياء، ويتعقل حكمتها ومقاصدها، وبها كذلك يهذب الإنسان نفسه ويجعلها على أحسن صورة.

ثانياً: يفهم من هذه الآية أن الإنسان كائن عالم وعاقل من حيث الطبيعة، ومزود في داخله بقابلية حيوية على التعلم واكتساب العلم، تبدأ معه من مرحلة المهد، وتتواصل ولا تتوقف إلى مرحلة اللحد، مصداقاً للحديث النبوي الشريف: «اطلبوا العلم من المهد إلى اللحد».

وفي البدء كان الإنسان وكان معه العلم أو قابليته، فأول صفة تحدث عنها الله سبحانه وتعالى خلق آدم أبي البشر، هي أنه علَّمه الأسماء كلها، وبهذا العلم أو قابليته تميز الإنسان عن غيره من سائر الكائنات والمخلوقات، وانفصل عن الطبيعة وقوانينها الجبرية

(1) سورة فاطر: الآية 28.

والإكراهية. بمعنى أن الإنسان ليس كائناً جامداً وساكناً ومكرهاً أمام قوانين الطبيعة، وإنما له طبيعة مختلفة. ونشأ هذا الاختلاف من قدرة الإنسان على التعلم واكتساب العلم، وبهذه القدرة يضفي الإنسان معنى الإنسانية على ذاته.

وبهذا العلم أو قابلية التعلم أو القوة العاقلة يكون الإنسان قريباً من الثقافة، ولا تكون هذه الثقافة شيئاً خارجاً عنه، أو بعيدة عنه أيضاً. فالثقافة هي جزء من الأسماء كلها التي تعلمها آدم، وهو ذلك الجزء الذي يرمز لمفهوم الإنسان أو آدمية الإنسان. ولو لم تكن الثقافة جزءاً من هذه الأسماء لما كان في مقدور الإنسان التعرف عليها، والتخلق بها. والثقافة هي التي تعطي معنى إنسانية الإنسان، وهي التي تحرره من جبرية قوانين الطبيعة وهيمنتها، وهي التي تقوم بدور تهذيب الإنسان من داخله، وتحرره من سيطرة الغرائز، وإكراهات الأهواء والشهوات.

ثانياً: قوله تعالى ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَٰجِدِينَ ﴿٢٩﴾﴾

التفت إلى هذه الآية أستاذ علم الاجتماع في جامعة تونس الدكتور **محمود الذوادي** الذي اشتغل على دراسة ما أطلق عليه بالرموز الثقافيّة، وقدَّم في هذا الشأن كتابات ومؤلفات قيمة وجادة، كشفت عن مستوى بديع في الجهد المعرفي والمنهجي. ولعل الدكتور **الذوادي** من أكثر الباحثين العرب عناية واهتماماً بهذا المجال، ففي عام 1996 نشر كتاباً باللغة الإنجليزية بعنوان (نحو علم اجتماع إسلامي للرموز الثقافيّة)، كما نشر العديد من الكتابات والدراسات الأخرى في عدد من المجلات والدوريات الفكريّة العربية.

ويقصد **الذوادي** بالرموز الثقافيّة: اللغة والفكر والعقائد والمعرفة

والقيم والمعايير الثقافيّة والقوانين والأساطير.. التي تميز أكثر من غيرها من الصفات، الجنس البشري عن غيره من الأجناس الأخرى.

وقد وجد **الذوادي** كما يقول، أن هناك حاجة إلى تبني منظور مختلف عن المنظور التقليدي السائد في العلوم الاجتماعية الحديثة، على أن يكون هذا المنظور متوازناً، يدرس الرموز الثقافيّة من الداخل، ومن الخارج على حد سواء، ويركز على الجوانب المحسوسة والملحوظة إلى جانب الجوانب الذاتية والمتعالية للرموز الثقافيّة، ويجيب على بعض الأسئلة الخاصة بالرموز الثقافيّة التي لم تثرها العلوم الاجتماعية الحديثة، أو لم تكن تهتم بالإجابة عنها.

ولإهمال هذه العلوم للجوانب الذاتية والمتعالية للرموز الثقافيّة حسب رأي الذوادي، أسباب غير موضوعية، وغير محايدة علمياً في تعاملها مع الرموز الثقافيّة، وبالتالي فإن مصداقية رصيد هذه العلوم من مفاهيم ونظريات وأطر فكرية حول الرموز الثقافيّة، تشكو كثيراً من القصور، على حد وصفه، لهذا اختار الذوادي المنظور الإسلامي لدراسة الرموز الثقافيّة.

ولكي نتعرَّف على المنظور الإسلامي حول طبيعة الرموز الثقافيّة، ليس هناك في نظر الذوادي، أفضل من القرآن الكريم وهو النص المرجعي الأول في الإسلام، الذي تحدثت فيه العديد من الآيات، وبكثير من الوضوح عن الطبيعة البشرية للإنسان.

ومن بين هذه الآيات اختار الذوادي آيتين لوصفهما بالكامل العناصر الأساسية التي تكوّن الطبيعة البشرية، وهما قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى خَٰلِقٌۢ بَشَرًا مِّن صَلْصَٰلٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ ﴿٢٨﴾ فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَٰجِدِينَ ﴿٢٩﴾﴾[1].

(1) سورة الحجر: الآيتان 28 ـ 29.

فالطبيعة البشرية حسب هاتين الآيتين، مزدوجة التركيب، فهي تتكون من طين، ومن نفخة الروح الإلهية.

ويتساءل الذوادي: أيّ هذين العنصرين أكثر أهمية بالنسبة لكينونة الطبيعة البشرية من وجهة النظر القرآنية؟.

ويجيب: إن محاولة فهم معنى الآيتين، قد يقود إلى القول بأن القرآن يعطي أهمية أكبر إلى النفخة الروحية الإلهية التي تحتوي عليها الطبيعة البشرية، إذ إنه طلب من الملائكة السجود لآدم بعد حدوث النفخة الروحية الإلهية في ذات آدم وليس قبلها.

وحين يرجع الذوادي إلى التفاسير القرآنية لتحديد معنى ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي﴾، يرى أن أقرب التفاسير في تحديد معنى هذه الآية، ما ذهب إليه يوسف علي بقوله: «إن نفخة الله لروحه في الإنسان تعنى أن الله قد أعطى الإنسان، معرفة وإرادة تشبه معرفة وإرادة الله، وعند استعمال الإنسان لهما بحق فإنهما قادرتان أن تمنحا الإنسان التفوق والسمو على بقية الأجناس الحية الأخرى».

ويتمسك **الذوادي** في هذا التفسير بمقولة: إن كلمة الروح تعنى المعرفة والإرادة شبه الإلهيتين اللتين مُنِحَتا للإنسان فقط، وبهما تفوق جنس الإنسان على بقية الأجناس الأخرى.

لهذا يرى الذوادي أن التحليل الموضوعي للنص القرآني المذكور يشير بكل وضوح إلى تفوق جنس الإنسان وسيادته على بقية الأجناس الأخرى، فمن جهة ترجع العلوم الاجتماعية الحديثة مثل علم الاجتماع وعلم النفس وعلم الأنثروبولوجيا، تفوق الجنس البشري على بقية الأجناس الأخرى، إلى تميز الإنسان بمهارات عالم الرموز الثقافيّة. ومن جهة ثانية يُستوحى من النص القرآني أن سيادة الإنسان وخلافته في الكون ترتبطان بنفخة روح الله في صميم ذات الإنسان، وفي تقدير الذوادي أنه لا يكاد يوجد أي تناقض بين المنظورين.

والنتيجة التي يريد أن يصل إليها **الذوادي** هي أنه يمكن اعتبار أن الرؤية القرآنية تنظر إلى الرموز الثقافيّة بوصفها جزءاً من نفخة روح الله في الإنسان، كما يستوحي من القرآن الكريم أن الرموز الثقافيّة ذات جذور وأصول إلهية ما ورائية، ومن ثم فلها تجليات ميتافيزيقية في ثنايا السلوك البشري[1].

يكشف هذا التحليل العلمي الرصين، من جهة، عن أهمية العودة إلى النص القرآني وقيمتها في مجال دراسات وأبحاث العلوم الاجتماعية والإنسانية الحديثة، ويكشف، من جهة أخرى، عن أهمية اختبار ما لدينا من مفاهيم وتصورات لها علاقة بفكرة الثقافة ونظريتها، وهذا الاختبار والتجريب يعدان شرطاً أساسياً في بلورة فكرة الثقافة وتحديدها، وفي الكشف عن مكونات نظريّة الثقافة وعناصرها.

ثالثاً: قوله تعالى ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ۝١﴾

كثيراً ما دعوت إلى تعميق النظر في الحقل الدلالي لهذه الآية، ولكلمة (اقرأ) بوجه خاص، لكون هذه الآية مع الآيات الأربع التي تليها، هي أول ما نزل من القرآن الكريم، وبهذا الاعتبار يكون لهذه الآيات حكمة السبق في النزول.

وكان يفترض أن يلتفت المفسرون بقوة لفكرة الثقافة في المجال الإسلامي، وذلك لشدّة الارتباط بين كلمة (اقرأ) وبين فكرة الثقافة. فالدعوة إلى (اقرأ) هي دعوة إلى أمر ما، لكنها دعوة إلى الثقافة أيضاً، والثقافة تبدأ من (اقرأ) ولا تبدأ من غيرها.

وإذا أخذنا الثقافة بمعنى إصلاح الذهن، وتنمية الملكات

---

(1) محمود الذوادي، «**الرموز الثقافيّة وطول أمد حياة أفراد الجنس البشري: رؤية من المنظور الثقافي الإسلامي**»، الكلمة، بيروت، السنة الثامنة، العدد 32، صيف 2001 ـ 1422هـ، ص45.

الفطرية، وتهذيب القدرات الفكريّة، فلا شك في أن هذا المعنى وثيق الصلة بـ(اقرأ) التي تفيد الأمر بالقراءة من جهة، والاستمرار على هذا الأمر من جهة أخرى، وعدم التوقف والانقطاع عن اكتساب العلم؛ وإصلاح الذهن إنما يتحقق بالقراءة والاستمرار عليها، وبهذا الفعل أيضا، تتحقق تنمية الملكات الفطرية، وتهذيب القدرات الفكريّة.

كما أن الثقافة تبدأ بـ (اقرأ) ولا تبدأ قبلها، وهذا يعني أن (اقرأ) هي بداية الثقافة ومقدمتها، وما نستفيده من (اقرأ) هو نفي الجهل بكافة صوره، وبهذا النفي تبدأ الثقافة وتنهض، فالثقافة هي نقيض الجهل، وشديدة الارتباط بكل ما يرفع الجهل، وهو مبدأ (اقرأ).

ومن دلالات (اقرأ) أنها خطاب موجه إلى كل إنسان، وليس إلى فئة أو شريحة معينة من الناس. وإلى الإنسان في كل الأزمنة والعصور، وليس في زمن محدّد أو عصر معين، وهذا يعني أن كل إنسان مطالب بالتعلُّم، والتعقّل، والتثقّف، وهو الذي ينبغي أن يبادر إلى هذا العمل، ويستمر عليه من دون توقف أو انقطاع، وهذا الاستمرار هو شرط لتحقق الغرض، ولتمثل فعل التعلم والتعقل والتثقف.

والمطلوب ليس مجرد القراءة فحسب، وإنما تصويب هذه القراءة بدلالة قوله تعالى ﴿ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ﴾، فكل شيء في الإسلام يبدأ بـ(بسم الله) الذي هو خالق كل شيء في هذا الكون، حتى يخشى الإنسان ربه في تعلمه وتثقفه، وبهذه الخشية يلهم الله الإنسان الحكمة التي تؤتي الإنسان خيراً كثيراً ﴿وَمَن يُؤۡتَ ٱلۡحِكۡمَةَ فَقَدۡ أُوتِيَ خَيۡرٗا كَثِيرٗاۗ﴾[1]، وفي الحديث النبوي الشريف: «رأس الحكمة الخشية من الله».

---

(1) سورة البقرة: الآية 269.

ودائرة (اقرأ) تتسع باتساع الخلق ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ۝١﴾، فقد أراد الله سبحانه وتعالى من الإنسان أن يتأمل في كل مخلوقات هذا الكون، من عالم الإنسان إلى عالم الحيوان والنبات، ومن عالم الأرض إلى عالم السماوات، ومن أصغر شيء كالذرة، إلى أكبر شيء كالمجرة، ووراء كل هذه المخلوقات، هناك علم أراد الله من الإنسان أن يكتسبه ويتعرف عليه، ويتمكن منه، ويسخره لعمران الدين والدنيا.

وأشرف هذه المخلوقات هو الإنسان، الذي فضله الله سبحانه على كثير مما خلق تفضيلاً، ولهذا خصه بالذكر ﴿خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ ۝٢﴾، والإنسان الذي خُلق من علق من أين له العلم؟ وكيف يكتسب الكرامة؟ ويأتيه الجواب والنداء ﴿اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ ۝٣ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ۝٤ عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ۝٥﴾، ولهذا ينبغي أن يقرأ الإنسان باسم ربه الذي خلق، وربه الأكرم.

وبالنظر إلى مجموع هذه الآيات، نلاحظ أنها تتحدث عن مرحلتين، مرحلة الخلق، ومرحلة العلم والتعلم، مرحلة الخلق هي مرحلة التكوين الطبيعي والبيولوجي للإنسان التي أشارت إليها آية ﴿خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ ۝٢﴾. ومرحلة العلم والتعلم هي مرحلة التكوين الروحي والأخلاقي للإنسان، وبهذه المرحلة يكتسب الإنسان الكرامة ﴿اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ ۝٣﴾، ويتغلب على الضعف الذي في داخله، والشعور بالعجز والافتقار، لينتقل من الوضع الطبيعي والبيولوجي والغرائزي، إلى الوضع الروحي والجمالي والأخلاقي.

وهذه الفكرة لها أساس متين في الدراسات التي تناولت فكرة الثقافة، وقد أشار إليها وباهتمام **تيري إيجلتون**، حين تتبع فكرة الثقافة في طبعاتها المختلفة، في كتابه «فكرة الثقافة»، إذ اعتبر أن الثقافة هي التي تنقلنا من الطبيعي إلى الروحي، والحاجة إلى الثقافة

تشير إلى وجود ضرب من النقص والافتقار في الطبيعة، كما تشير إلى أن قدرتنا على الارتقاء إلى ذرىً لا تطولها بقية نظرائنا من مخلوقات الطبيعة، هي أمر ضروري يفرضه شرطنا الطبيعي الذي هو أيضاً شرط غير طبيعي إلى حدّ بعيد قياساً بشرط أولئك النظراء.

ونحن من نهذب أنفسنا، كما يضيف **إيجلتون**، وبذا نكون مثل صلصال بين أيدينا، حيث يجتمع في الجسد الواحد ذاته كل من الضال والمهتدي، الخاطئ والقديس، أما لو تركت طبيعتنا الفاسدة وشأنها فما كانت تستطيع أن تنهض من تلقاء نفسها إلى نعمة الثقافة، مع العلم أن هذه الأخيرة لا يمكن أن تفرض عليها عنوة، ولابد بالأحرى من أن تقيم نوعاً من التعاون مع الميول الفطرية في الطبيعة ذاتها، كي تحث هذه الطبيعة وتدفعها إلى التعالي على ذاتها. فالثقافة، والكلام ما زال **لإيجلتون**، مثل النعمة لابد أولاً من أن تُمثِّل إمكانيةً ضمن الطبيعة البشرية كي يكون لها تالياً أن تنغرز وتقتحم[1].

وجاء في معجم الأكاديمية الفرنسية الذي انكب عليه كما يقول **لويس دوللو** في عام 1972م، لدراسة كلمة الثقافة، وإعادة تعريفها وتحديث مفهومها، أن الثقافة تحدد في المعنى المجازي والعام بالرجوع إلى الطبيعة، بحيث تضاف العبقرية البشرية إلى الطبيعة لتعديل مواهبها وعطاءاتها وإنمائها، وبالنسبة للإنسان تفيد اهتمامه المنظم والمنهجي بتطوير مواهبه النظريّة، وذلك بدراسة الآداب والعلوم والفنون، وبالملاحظة والتفكير[2].

---

(1) تيري إيجلتون، مصدر سابق، ص22.

(2) لوليس دوللو، مصدر سابق، ص10.

رابعاً: قوله تعالى ﴿كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ﴾

يعكس هذا التشبيه البديع بلاغة القرآن الكريم التي لا تعلو عليها أيّ بلاغة أخرى، ويعبر عن حكمة متعالية بحاجة إلى مزيد من التأمل والنظر، فالقرآن الكريم يصور لنا بهذا التشبيه كيف أن الكلمة لها قوة الثبات والتجذر والرسوخ، كالشجرة التي ﴿أَصْلُهَا ثَابِتٌ﴾، ولها قوة الرفعة والعلو، كالشجرة التي ﴿...وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ ﴿٢٤﴾﴾، ولها قوة العطاء واستمراريته، كالشجرة التي ﴿تُؤْتِي أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍ﴾.

ولعل في هذا التشبيه ما يلفت النظر إلى تشابه الأطوار التي تمر بها الكلمة، بالأطوار التي تمر بها الشجرة، وأهمية أن نجري مثل هذه المقارنات والمقاربات بين مثال الكلمة ومثال الشجرة.

الكلمة التي تنتمي إلى عالم الذهن، أفضل تجسيم لها هو في صورة الشجرة التي تنتمي إلى عالم الحس، وينبّه هذا التصوير إلى أهمية الاقتران بين مقولات الذهن وقيمتها، ومقولات الحس، وضرورة التعاضد بينهما. وتكمن أهمية هذا الاقتران باعتبار أن الناس يرتبطون بالشجرة في حياتهم اليومية، فهي من مصادر عيشهم ورزقهم، ويتعلقون بها لما تحتاجه منهم من رعاية واهتمام، وبسهولة يلتفتون إليها، لكنهم قد لا يلتفتون بنفس القدر إلى أهمية الكلمة في حياتهم، وفي بناء مجتمعاتهم.

وبالتأكيد ليس المقصود من الكلمة، تلك الكلمة المفردة التي هي جزء من الجملة المركبة في اللغة العربية، وإنما المقصود منها ما هو أوسع من ذلك، بحيث تكون بالإمكان أن نمثل لها بالشجرة التي لها جذور وساق وأغصان وأوراق وثمار، وبالكلمة التي يفترض أن تكون لها عناصر ومكونات متعددة كما هي الشجرة.

وليس باستطاعة الكلمة أن يكون لها قوة الثبات والرسوخ كما هي الشجرة، إلا إذا كانت شديدة التفاعل والاندماج في النظم والتكوينات السلوكية والأخلاقية والجمالية للمجتمع، ومن دون هذا التفاعل والاندماج تفتقد الكلمة عناصر الحياة والبقاء ومقوماتهما. وبمعنى آخر إن عمر الكلمة هو من عمر المجتمع، وبقاء الكلمة هو من بقاء المجتمع، وكيف يكون عمر المجتمعات طويلاً، هكذا يكون عمر الكلمة أيضاً، ومن دون هذه العلاقة لا يكون للكلمة عمر طويل.

وهذا يعني أن هذه الكلمة، لها مضمون اجتماعي عام، يتجاوز البعد والمضمون، الفرديين، ولو كانت العلاقة بالكلمة تتحدد في نطاق الفرد، لما كان في مقدورها أن تعمِّر طويلاً.

هذه التصويرات والدلالات والأبعاد، تقرِّب مفهوم الكلمة من فكرة الثقافة، كما لو أن المقصود من هذه الكلمة هو الثقافة، أو بإمكاننا أن نفهم الثقافة من دلالات هذه الكلمة مع ما بينهما من اشتراك، باعتبار أن الكلمة تنتمي إلى عالم الثقافة. ولو كانت الثقافة فكرة مختبرة ومتجلية لدينا بكل ما تشير إليه من دلالات ومعانٍ لوجدنا في مضامين ودلالات هذه الآية ما يقربنا بشدة من فكرة الثقافة.

والغربيون الذين اختبروا فكرة الثقافة، قربوا هذا الفكرة من مثال الشجرة التي كانت حاضرة في تصويرات بعضهم، فقد نقل عن الأديب الألماني **«غوته»** قوله: «الثقافة حين لا تبرح النظريّة تصبح رمادية، ولكنها ستغدو حين تصل بضمائرنا خضراء كالشجرة الذهبية للحياة».

وأكثر من ذلك إن الأوروبيين تعرفوا على الثقافة عن طريق

الزراعة التي يرجع إليها الجذر الأساس لكلمة الثقافة، حيث كانت تعني عندهم حرث الأرض وزراعتها.

ولهذا يرى **مالك بن نبي** أن تعرف الأوروبيين على كلمة الثقافة له علاقة بطبيعة النفسية الأوروبية عموماً، والنفسية الفرنسية بشكل خاص، وذلك باعتبار أن الأوروبي هو إنسان الأرض؛ والحضارة الأوروبية هي حضارة الزراعة، وعليه فإن العمليات التي تستنتج من الأرض خيراتها كالحرث والبذر والحصاد، لها بالضرورة دور هام في نفسية الإنسان الأوروبي، كما أن لها دوراً هاماً في صياغة رموز حضارته، إذ إن الزراعة هي العمليّة التي تضم بين دفتيها جميع العمليات السابقة، فهي التي تحدد إنتاج الأرض وتنظمه. فإذا حدث في بعض الظروف أن تعاظم إنتاج الفكر، فلن تكون هناك غرابة إذا ما أطلق عليه الرجل الفرنسي كلمة culture التي تعني الزراعة إطلاقاً مجازياً، بيد أن هذه الاستعارة قد شخَّصت واقعاً اجتماعياً لم يكن مدركاً وصنَّفته، فالاستعارة حين أطلقت على الواقع الاجتماعي قد خلقت مفهوماً جديداً هو مفهوم الثقافة[1].

والكلمة التي تدعو إليها الآية الكريمة هي الكلمة الطيبة، التي فيها صلاح وتهذيب عقول الناس وفطرتهم، والتي تنمو وتنغرس وتترسخ في عقول الناس كالشجرة الطيبة. وإلى جانب الكلمة الطيبة هناك الكلمة الخبيثة، وهي كالشجرة الخبيثة التي اجتثت من فوق الأرض وما لها من قرار.

(1) مالك بن نبي، **مشكلة الثقافة**، ص26.

خامساً: قوله تعالى ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ﴾

تشير هذه الآية إلى أن الناس جميعاً لهم طبيعة إنسانية واحدة لا تتبدل ولا تتغير، وبهذه الطبيعة يختلف الإنسان عن غيره من الكائنات والمخلوقات الأخرى.

ومنذ أن خلق الله الإنسان فطره على هذه الطبيعة التي جعلته في أحسن صورة، كما جعلته أميل إلى نوعه في الاشتراك والاندماج والعيش معهم. وبهذه الطبيعة أيضاً، استطاع الإنسان أن يبني لنفسه اجتماعاً يعيش فيه، ويرتبط به، ويأنس معه.

ومن دون هذه الطبيعة ما كان بإمكان الإنسان أن يأتلف مع غيره من البشر، كما هو الحال في كل المخلوقات، فالنحلة تعيش في مجتمع النحل، والنملة تعيش في مجتمع النمل، وهكذا سائر أنواع الحيوانات الأخرى.

ومن هذه الآية نبرهن على أن الإنسان لم يكن من فصيلة الحيوانات، وأنه ظل يتطور بصورة تدريجية حتى وصل إلى ما وصل إليه، كما تذهب إلى ذلك النظريّة الدارونية المتهافتة، فالإنسان منذ أن خلقه الله فطره على فطرته التي لا تبديل فيها، وفطرة الله تأبى على الإنسان أن يكون من فصيلة الحيوانات، أو على شاكلتهم.

وبهذه الفطرة كرّم الله الإنسان، ورفع منزلته، وجعله من أكمل المخلوقات، قال تعالى ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِيٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٖ ۝٤﴾[1]، وبرهن على ذلك أيضاً العلم الحديث.

وقد أبلغ الله الإنسان بهذه الكرامة حينما صرح له بهذه الآية،

---

(1) سورة التين: الآية 4.

وليس هناك كرامة تفوق هذه الكرامة، بعد أن فطر الله الإنسان على فطرته.

وتخالف هذه الآية كذلك، الادّعاء بأن الإنسان يحمل معه الخطيئة منذ أن خلقه الله سبحانه وتعالى، وأنه جاء إلى الحياة بهذه الخطيئة التي تصاحبه وتبقى معه، وتشعره بالذنب دائماً مع ارتكاب الخطيئة أو من دونها. في حين أن الآية تذكّر الإنسان بأن أصله مفطور على فطرة الله منذ أن خلقه، ولا يناسب هذه الفطرة الادّعاء بأن الإنسان يحمل معه الخطيئة منذ ولادته. وهذا لا يعني على الإطلاق أن الإنسان معصوم عن الخطإ، وهناك فرق بين أن يصدر الخطأ من الإنسان، وبين أن يكون الإنسان مفطوراً عليه.

والفطرة هي مصدر التهذيب، ومصدر الملكات الخيرة في الإنسان، وهذا هو منشأ العلاقة بين الفطرة والثقافة، فالثقافة تحاول أن تصل إلى هذه الفطرة لكي تنمي الملكات الخيرة، وتبعث طاقة التهذيب في الإنسان.

ومن دون هذه الفطرة لا نعلم ما مدى تأثير الثقافة على الإنسان، وتخلقه بالثقافة. ومن جهة أخرى، ليس بمقدور الثقافة أن يكون لها تأثير على الإنسان إذا لم يكن له استعداد وقابلية من داخله على استقبال هذا التأثير القادم من الثقافة، والفطرة هي الإطار الحيوي لاستقبال مثل هذه التأثيرات والتفاعل معها في نطاق التهذيب.

ولعل من أوثق الروابط بين الفطرة والثقافة، أن الفطرة جاءت لتأكيد قابلية الإنسان للتهذيب، وأنه يحمل في داخله هذه القابلية، ولا يمكن له أن يتخلى عنها كليا بإرادته، أو من دون إرادته، ومهما كان حجم الشر والخطإ الذي صدر من الإنسان. كما لا يمكن لهذه الفطرة أن تضمحل أو تتلاشى، وبالتالي فإن نوازع الخير تظل موجودة في الإنسان بالقوة أو بالفعل.

وهذا ما تريده الثقافة لكي تصل إلى الإنسان وتقوم بتهذيبه، وتنمية الميول والملكات الخيرة فيه. وبسبب هذه الفطرة التي لا يمكن لها أن تضمحل فإن بمقدور الثقافة أن تكون مصدر تهذيب لكل إنسان، ولا ينعدم تأثيرها في أي إنسان. وهذه الفكرة في غاية الأهمية عند الذين يبحثون عن فكرة الثقافة، ويتأملون في ما تشير إليه من معانٍ ودلالات.

والله سبحانه وتعالى الذي فطر الإنسان على فطرته ليكون هو المثل الأعلى للإنسان، حتى يرتبط به، ويتخلق بأخلاقه، ويتعرف على أسمائه، ويؤمن برسله وكتبه وملائكته وباليوم الآخر.

هذه بعض الإشارات من القرآن الكريم التي تلفت النظر إلى فكرة الثقافة، وأهمية العودة إليها في اختبار هذه الفكرة، وفي التعرّف عليها.

وهناك إشارات أخرى تحدَّث عنها بعض الكتاب بشكل مقتضب ومن دون توسع، فقد جاء في كتاب (الثقافة الرسالية) أن الكلمة التي أطلقها القرآن كبديل عن الثقافة هي البصيرة، كما أطلق كلمة الهدى والحكمة كبديلين عن الفلسفة، فالبصيرة هي الثقافة المفضلة التي تهدف إلى إصلاح الإنسان، وإصلاح سلوكه، بينما الهدى هي المبادئ العامة لهذه الثقافة.

وهذا الربط بين البصيرة والثقافة، جاء على خلفية تعريف الثقافة بأنها المعارف التي تعطي الإنسان بصيرة في الحياة، ونوراً يمشي به في الناس[1].

وبالتأكيد سوف نكتشف إشارات أخرى كلما حاولنا اختبار فكرة الثقافة وحقلها الدلالي على ضوء آيات القرآن الكريم.

---

(1) أحمد ناصر، **الثقافة الرسالية**، بيروت، دار الصفوة، 1992، ص100.

3

اللغة العربية وفكرة الثقافة

قدمت لنا اللغة العربية إشارات شديدة الأهمية حول فكرة الثقافة، وكان بإمكان هذه الإشارات أن تساعدنا منذ وقت مبكر في التعرّف على فكرة الثقافة، وإمكانية اختبار هذه الفكرة، وتطويرها للانتقال بها من دائرة اللغة إلى دائرة المفهوم.

وأهمية اللغة في هذا الشأن هي أنها ترجع بنا إلى الأصل الذي جاء منه اسم الشيء، وتعرفنا على اشتقاقاته واستعمالاته المتعددة، وتربط هذه الاستعمالات بقرينة من عالم الحس تارة، ومن عالم الذهن تارة أخرى، أو بهما معاً تارة ثالثة، كما تشرح لنا ما طرأ على هذه الاستعمالات من تغيّر وتطوّر، ومنشأ هذا التغيّر والتطوّر، وطبيعة تفسيراته اللغوية أو الاجتماعية أو الثقافيّة.

ومن دون العودة إلى اللغة لا يكتمل الحديث عن اختبار فكرة الثقافة، وتتبع سياقها، فاللغة لها موازينها وأحكامها، ولها عبقريتها وتجريباتها، ولها حقلها الدلالي الذي تتعدد فيه المعاني والدلالات، بحسب تعدد استعمالات الكلمة واشتقاقاتها، وتغيّر حركاتها وأبنيتها.

وما يدهش حقاً هو أن ما أشارت إليه اللغة العربية من معانٍ ودلالات لكلمة الثقافة، هو المعاني والدلالات نفسها التي فكّر فيها الأوروبيون في أول عهدهم بفكرة الثقافة، وبهذه المعاني والدلالات اختبروا فكرة الثقافة، ومنها كانت تأسيساتهم الأولى، التي بنوا عليها لاحقاً تراكماتهم وتصوراتهم وتحليلاتهم المعرفية والأدبية والجمالية.

واللافت أن **مالك بن نبي** قلل كثيراً من قيمة ما تشير إليه فكرة الثقافة في اللغة العربية، وحسب ما تحدد في معاجم اللغة، وأشار

ابن نبي إلى هذا الأمر في سياق حديثه عن ضحالة ما جاء في معاجم اللغة، وعدم الاستفادة منها، حتى يتجاوزها، ويبرر لنفسه مثل هذا التجاوز، فقواميس اللغة الموجودة بين أيدينا حسب رأيه، لا تذكر كلمة الثقافة إلا لماماً، سواء في ذلك القديمة منها مثل لسان العرب، والحديثة مثل دائرة معارف القرن العشرين لفريد وجدي، وأن في هذه القواميس من التشابه ما يدعو إلى عدّها وكأنها نسخاً مكررة نقل بعضها عن بعض[1].

لهذا لم يمعن **ابن نبي** نظره الثاقب وذكاءه الحاد، في التأمل الفاحص لما تعطيه اللغة العربية، من معانٍ ودلالات لها علاقة وطيدة بفكرة الثقافة، وهذا بخلاف ما ذهب إليه الدكتور **نصر محمد عارف** الذي وجد أن تأصيل مفهوم الثقافة في اللغة العربية، يستلزم الرجوع إلى المعاجم والقواميس العربية القديمة، للوقوف على الدلالات الأصيلة على حد وصفه لمفهوم الثقافة. وانتقد الدكتور **عارف** ما يحصل عند المفكرين في عالمنا العربي والإسلامي من إهمال لهذه الدلالات، والتمسك في المقابل بالدلالات التي يعطيها المفهوم الأوروبي للثقافة[2].

وعند العودة إلى معاجم اللغة العربية يمكن الوقوف على المعاني والدلالات التالية:

أولاً: الحذق والمهارة

جاء في لسان العرب **لابن منظور** «ثقف الشيء ثقفاً وثقافاً، وثقوفة: حذقه، وثقف الرجل ثقافة أي صار حاذقاً».

(1) مالك بن نبي، **مشكلة الثقافة**، ص19.

(2) نصر محمد عارف، **الحضارة ـ الثقافة ـ المدنية**، ص30.

ويقول **الراغب الأصفهاني**: «الثَّقْفُ: الحذق في إدراك الشيء وفعله، ومنه استعيرت المثاقفة. ويقال: ثَقِفت كذا إذا أدركته ببصرك لحذق في النظر»[1].

وورد في المعجم الوسيط «ثقف ثقفاً: صار حاذقاً، فهو ثقف، والعلم والصناعة حذقهما. وثاقفه مثاقفة، وثقافاً: خاصمه وجالده بالسلاح ولاعبه إظهاراً للمهارة والحذق»[2].

وعلى هذا المنوال نسجت معاجم اللغة العربية القديمة والحديثة، وتواتر هذا المعنى لدرجة الاتفاق عليه.

والحذق والمهارة ينتميان إلى مجالي النظر والعمل، ولهذا فهما كما يرى **الراغب الأصفهاني**، يقعان في إدراك الشيء وفعله، وإدراك الشيء هو من متعلقات النظر، وفعله من متعلقات العمل. وهما أيضاً بمعنى العلم والصناعة، كما جاء في المعجم الوسيط. ويتصلان كذلك بإدراك الشيء وإتقانه، فإدراك الشيء له علاقة بالحذق، وإتقانه له علاقة بالمهارة.

والإنسان الحاذق هو من يمعن النظر والملاحظة والتفكير، وبهذا الحذق يصيب إدراك الشيء. والإنسان الماهر هو من يمتلك الخبرة، وبهذه المهارة يصيب في إتقان الشيء.

وبهذا المعنى تشير الثقافة إلى تنمية الملكات الذهنية التي تجعل الإنسان حاذقاً في النظر إلى الأشياء، وإلى تنمية الملكات الفنية التي تجعله ماهراً في إتقان الأشياء. وبالحذق يكون الإنسان واعياً لذاته

---

(1) الراغب الإصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، ص85.

(2) إبراهيم مصطفى وآخرون، **المعجم الوسيط**، ص98.

وطاقاته، وبالمهارة يكتسب القدرة على تسخير هذه الطاقات وتوجيهها.

وأكثر ما ركّز عليه المعجم الوسيط لمجمع اللغة العربية في القاهرة، هو التأكيد على معنى الحذق كجذرٍ وأصلٍ لكلمة الثقافة، وحين وصل المعجم إلى تعريف الثقافة عرفها بالقول: «الثقافة: العلوم والمعارف والفنون التي يُطلب الحذق فيها»[1].

ثانيا: الفطنة والذكاء

يقول **ابن منظور** في لسانه «هو غلام لَقِنٌ ثَقِفٌ، أي ذو فطنة وذكاء، والمراد أنه ثابت المعرفة بما يحتاج إليه».

والفطنة في تعريفات **الجرجاني** هي «قوة يقع بها التمييز بين الأمور الحسنة والقبيحة»[2]. وجاء في حديث شريف «المؤمن كَيِّس فَطِن».

والفطانة في المعجم الوسيط هي قوة استعداد الذهن لإدراك ما يرد عليه. والذكاء يقال للإنسان الذي سرع فهمه وتوقد، ويعرف بأنه قدرة على التحليل والتركيب والتمييز والاختيار، وعلى التكيف إزاء المواقف المختلفة[3].

وبهذا المعنى تشير الثقافة إلى تنمية القدرات الذهنية كالتعلم والإدراك للارتقاء بالفكر وتحسينه وتطويره، وإلى تنمية القدرات السلوكية كالتمييز والاختيار، للارتقاء بالسلوك وتحسينه وتهذيبه. وبهذه الفطنة والذكاء يتمكن الإنسان من إنماء طاقاته وقدراته،

---

(1) إبراهيم مصطفى وآخرون، مصدر سابق، ص98.

(2) علي الجرجاني، **التعريفات**، ص215.

(3) إبراهيم مصطفى وآخرون، مصدر سابق، ص314.

والارتقاء بإمكانياته وكفاءاته، لكي يتحول إلى طاقة فاعلة ومنتجة. والثقافة تميز الإنسان بالفطنة والذكاء، وتظهر هذا التميز في مواقفه الفكريّة والسلوكية.

وحين تشير الثقافة إلى معنى الفطنة والذكاء، فإنها تظهر قابلية الإنسان الكبيرة والحيوية على التعلم والتقدم، حتى يندفع نحو هذا المسلك، ويتغلب على كل عناصر الجهل والتخلف.

ونجد مثل هذا الربط بين الثقافة والذكاء، والثقافة والفطنة أو الكياسة في كتابات الأوروبيين، فعن العلاقة بين الثقافة والذكاء أشار معجم الأكاديمية الفرنسية بالقول «وحسب المجال الذي يمارس فيه الإنسان ذلك الاهتمام يمكن أن نحدد بدقة معنى الثقافة بالذكاء والمحاكمة والشعور»[1].

ومن جهته اعتبر **تيري إيجلتون** أن الثقافة تطورت معانيها وكانت في البداية قد عنت شيئاً قريباً مما تعنيه الكياسة[2].

وتحدث عن هذا الربط أيضاً **رايموند وليامز** في كتابه (الثقافة والمجتمع)، حيث أشار إلى ثلاثة معانٍ أساسية للثقافة، هي الثقافة بمعنى الفنون، والثقافة بوصفها الكياسة، والثقافة بمعنى الحياة الاجتماعية. وجاءت هذه المعاني الثلاثة بعد أن أصبحت لفظة الثقافة حسب رأي **وليامز**، تعني شيئاً مستقلاً في حد ذاته، وذلك في القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر، وأصبح معناها أولاً حالة أو عادة عقلية عامة[3] وهي الحالة التي وصفها **إيجلتون** بمعنى الكياسة، ونصفها نحن بمعنى الفطنة.

---

(1) لوليس دوللو، مصدر سابق، ص10.

(2) تيري إيجلتون، مصدر سابق، ص36.

(3) رايموند وليامز، مصدر سابق، ص10.

ويتصل بهذا المعنى ويشير إليه من الدلالات اللغوية للثقافة، سرعة حضور الشيء في الذهن، وحضور البديهة، وسرعة التعلم وفهمه.

ثالثاً: التهذيب وتقويم الاعوجاج

جاء في معجم مقاييس اللغة، لفارس بن زكريا « ثقف: الثاء والقاف والفاء كلمة واحدة إليها ترجع الفروع، وهي إقامة دَرْء الشيء. ويقال: ثَقَّفْتُ القناة إذا أقمت عوجها»[1].

وورد في المعجم الوسيط «ثقف الشيء: أقام المعوج منه وسوَّاه، والإنسان أدّبه وهذّبه وعلّمه». وهناك استعمالات على سبيل المجاز أشار إلى مثلها الزمخشري في أساس البلاغة، بقوله: ثقف الولد «أدبه وثقفه، ولولا تثقيفك وتوقيفك لما كنت شيئاً، وهل تهذبت وتثقفت إلا على يدك»[2].

ويعد هذا المعنى من أقوى المعاني التي تشير إليها الثقافة، وأكثرها تعبيراً ودلالة، فالثقافة في عمق جوهرها كانت وما زالت عمليّة تهذيب للنفس وإصلاح للفكر. تهذيب في بُعدين، بُعد لتوجيه الغرائز وضبط الشهوات، والتحكم في الأهواء. وبُعد لتنمية الملكات الفطرية، والمواهب والطاقات الجوانية.

والله سبحانه الذي خلق الإنسان، وصف النفس بقوله تعالى ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا ﴿٧﴾ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا ﴿٨﴾ قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا ﴿٩﴾

(1) أحمد بن فارس بن زكريا، **معجم مقاييس اللغة**، ص169.

(2) محمود الزمخشري، **أساس البلاغة**، تحقيق: عبدالرحيم محمود، بيروت، دار المعرفة، من دون تاريخ، ص46.

﴿وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّنٰهَا ۝١٠﴾[1]، والغرائز والشهوات من دون ضبط وتهذيب تقود النفس إلى الفجور والطغيان، ومن ثم إلى عاقبة السوء.

وإصلاح الفكر بتربيته وتعليمه، وتنمية مواهبه وملكاته، يحوِّله الفكر إلى مرآة صافية كما جاء في حديث عن **الإمام علي (ع)**: «الفكرة مرآة صافية».

هذا على مستوى الإنسان الفرد، والثقافة هي عمليّة تهذيب للمجتمع أيضاً، وتقويم ما يحصل فيه من اعوجاج. تهذيب في النطاق الذهني على مستوى نظم التفكير واتجاهات النظر، وتهذيب في النطاق الجمالي على مستوى الفنون والذوق العام، وتهذيب في النطاق الأخلاقي على مستوى السلوك والعلاقات والمعاملات.

وقد استنتج الدكتور **نصر محمد عارف** من الثقافة بوصفها تهذيباً قوله: «إن مضمون مفهوم الثقافة في اللغة العربية ينبع من الذات الإنسانية، ولا يُغرس فيها من خارج، فالكلمة تعني تنقية الفطرة البشرية، وتشذيبها وتقويم اعوجاجها، ثم دفعها لتوليد المعاني الجوانية الكامنة فيها، وإطلاق طاقاتها لتنشأ المعارف التي يحتاج إليها الإنسان»[2].

وعن هذا المعنى أيضاً تحدث بعض الكتاب الأوروبيين، فقد أشار إليه **رايموند وليامز** وهو يتحدث عن تغير معنى الثقافة، فبعد أن كان معناها يدل على اتجاه النمو الطبيعي كما يقول، أصبح يدل عن

(1) سورة الشمس: الآيات 7 ـ 10.

(2) نصر محمد عارف، **الحضارة ـ الثقافة ـ المدنية**، ص31.

طريق التماثل على عمليّة تدريب إنساني، يعني تهذيب شيء ما في العادة[1].

وتيري ايجلتون الذي قلّب معاني الثقافة وجد أن ثمة معنى تجد فيه كلمة الثقافة نفسها أمام اثنين من السبل، حيث يكون بمقدورها أن تشير إلى انقسام في داخلنا، بين ذلك الجزء منا الذي تثقف وتهذّب، وبين كل ما يشكل فينا المادة الخام لمثل هذا التهذيب[2].

ولا شك في أنه لو خضعت هذه المعاني والدلالات عندنا للفحص والاختبار والتراكم، لكان بإمكاننا أن نطور من فكرتنا للثقافة، ونكسبها قوة التحديد الذي كانت وما زالت تفتقده في مجالنا الثقافي.

4

الفقه وفكرة الثقافة

من الممكن القول إن كلمة الفقه هي الكلمة التي أخذت مكان الثقافة في المنظومة الإسلامية، وكان بإمكان كلمة الفقه أن تصبح الكلمة التي تعادل كلمة الثقافة عند الأوروبيين، وتقاربها في الحكمة والرموز والدلالات.

واختيار كلمة الفقه جاء على خلفية أن الإسلام جعل من الدين محوراً لحركة الإنسان في هذه الحياة، واتخذ من العبادة غاية من خلق الإنسان، قال تعالى ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا

---

(1) رايموند وليامز، مصدر سابق، ص10.

(2) تيري إيجلتون، مصدر سابق، ص21.

﴿لِيَعْبُدُونِ ۝٥٦﴾[1]، وربط الفقه بالدين، ووصف العلاقة مع الدين بعنوان التفقه ﴿لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ﴾[2]، وجاء في حديث نبوي شريف «إذا أراد الله بعبدٍ خيراً فقَّهه في الدين».

لهذا فقد تطورت كلمة الفقه في المنظومة الإسلامية، وأصبحت من الكلمات الشريفة، وحظيت بمنزلة رفيعة، وعُدَّت من أكثر الكلمات قرباً من الدين.

وبين الفقه والثقافة توافقات من جهة الدلالات اللغوية، فهما يأتيان بمعنى الفهم والفطنة، ويعزز هذه التوافق إمكانية البحث في العلاقة بينهما، وتأكيد مثل هذا الربط.

والسؤال الذي يمكن طرحه في هذا الشأن: هل حجب تطور كلمة الفقه في المجال الإسلامي أو أعاق تطور كلمة الثقافة؟ وهل كان من المفترض أن يساهم تطور كلمة الفقه في دفع تطور كلمة الثقافة عندنا؟

لعل من الصعب الجزم في اعتبار أن تطور كلمة الفقه قد حجب أو أعاق تطور كلمة الثقافة في مجالنا الإسلامي، لأنه حتى لو لم يحدث تطور كلمة الفقه بهذا المستوى الذي هي عليه، لم تتطور في المقابل كلمة الثقافة، وذلك لأن تطور كلمة الفقه ارتبط بسياق فعال، هو السياق الذي افتقدته الثقافة، وليس بالضرورة أنه كان بإمكان الثقافة الارتباط بهذا السياق لو لم يرتبط به الفقه، ولو اتصلت الثقافة بهذا السياق لكانت منزلة الفقه في منظومة المعارف الإسلامية.

(1) سورة الذاريات: الآية 56.

(2) سورة التوبة: الآية 122.

والمقصود بهذا السياق الفعال الربط الذي حصل بين الفقه والدين، ونص عليه القرآن الكريم في قوله تعالى ﴿لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي ٱلدِّينِ﴾، ومن ثم تحول الفقه إلى علم بالدين، والمعرفة بالشريعة والأحكام الإسلامية، وأصبح يمثل في الثقافة الإسلامية حسب قول الدكتور عبد المجيد الشرفي: «مكانة فريدة، فلم يبلغ اهتمام المسلمين بالعلوم الدينية الأخرى مجتمعة ما بلغه اهتمامهم بالفقه وحده، بل لعله لا توجد حضارة ركّزت على الناحية التشريعية تركيز الحضارة الإسلامية»[1].

وهناك من السابقين كما نقل الغزالي في كتابه (إحياء علوم الدين)، من اعتبر أن علم الفقه هو العلم الذي جعله الله فريضة على كل مسلم، إذ به تعرف العبادات والحلال والحرام، وما يحرم من المعاملات وما يحل[2].

أما عن علاقة تطور الفقه بتطور الثقافة، فقد كان من الممكن لو أن فكرة الثقافة كانت معروفة، وتحظى بالاهتمام، ولها مجالها التداولي، والحال عندنا أن مشكلة الثقافة هي أنها لم ترتبط بأي علم من العلوم الدينية أو العقلية أو اللغوية، ولم يتم اكتشافها مفهومياً، والتعرف على ما يمكن أن تنهض به من وظائف وأدوار على مستوى المعرفة، أو على مستوى المجتمع، وبالذات في الفترة التي شهدت نهضة العلوم والمعارف في عصور الازدهار الإسلامي.

كما هو حال أوروبا التي تعرفت على فكرة الثقافة في عصور

---

(1) عبد المجيد الشرفي، **الإسلام والحداثة**، تونس، الدار التونسية للنشر، 1991م، ص113.

(2) أبو حامد الغزالي، **إحياء علوم الدين**، القاهرة، دار الحديث، 1998م، ج1، ص27.

ازدهارها الحضاري، فقد كانت كما يقول **مالك بن نبي** ثمرة من ثمار عصر النهضة، وذلك عندما شهدت أوروبا في القرن السادس عشر انبثاق مجموعة من الأعمال الأدبية الجليلة في الفن والأدب والفكر[1].

ويرى بعض الكتاب المعاصرين أن الثقافة حلت مكان الفقه في المجال الإسلامي، وذلك في مرحلة بدأت فيها المنهجية العلمانية تتسرب في قطاعات واسعة من حياتنا الفكريّة والمعرفية، حيث ظهر فيها الكثير من المصطلحات الجديدة الموازية لمصطلحات عربية تراثية تم استبعادها في ما بعد، فقد ظهر مصطلح الثقافة وغاب مصطلح الفقه أو حوصر في مجالات دينية ضيقة، وظهر مصطلح المثقف والمفكر، وغاب مصطلح العالم والمتعلم، وغاب مصطلح الاجتهاد وبرز مصطلح التجديد.

وقد مثّلت هذه المصطلحات الجديدة في نظر من يقولون بهذا الرأي البلورة النهائية لنزوعٍ فكريٍّ علماني يهدف إلى تخفيف أو محاصرة الصلة التي تربط الفِكر بالدين والإسلام[2].

فهل حلت الثقافة فعلاً حلت مكان الفقه في مجالنا الإسلامي المعاصر؟

هذا الادّعاء كان يمكن أن يكون له أساس لو كان الفقه يقوم مقام الثقافة عندنا، والحال هو غير ذلك تماماً. وظهور الثقافة لم يغيِّب استعمال مصطلح الفقه، أو يحدّ من تداوله وانتشاره، وما زال حاضراً وعلى نطاق واسع في المجال التداولي.

---

(1) مالك بن نبي، **مشكلة الثقافة**، ص25.

(2) جمال سلطان، **تجديد الفكر الإسلامي**، الرياض، دار الوطن، 1412هـ، ص61.

وليس هناك من يقول إن الثقافة هي السبب وراء محاصرة الفقه في مجالات ضيقة، لأن تحديد الفقه في هذه المجالات الضيقة حصل ووصل إلينا، قبل أن تصل إلينا الثقافة ونتعرف عليها، ولو لم نتعرف نحن على فكرة الثقافة، لما وجدنا في أنفسنا الدافع إلى مثل هذه المقاربة والحاجة إليها.

ولا نريد أن نضع الفقه في نزاع مع الثقافة حتى لا نفشل مهمتنا، المهمة التي نريد منها التعرّف على ما يمكن أن يضيفه الفقه في بلورة فكرتنا ونظريتنا للثقافة، وذلك لما يمثله الفقه من خبرة ومعرفة وتراكم في منظومة المعارف الإسلامية.

والمعضلة التي تواجهنا في هذا الشأن، هي أن هذه المقاربة بين الفقه والثقافة لم نمعن النظر فيها كثيراً، لا في السابق ولا في الحاضر، وما زالت على هذا الحال، ولم تتغير أو تتبدل، ولم تقترب كما ينبغي من دائرة الاشتغال والاهتمام على مستوى الكتابات العربية والإسلامية.

ويمكن عدّ هذه القضية على أنها من القضايا المهملة التي لا نملك حولها رؤية واضحة، فلا توجد لدينا كتابات ودراسات تتناول أبعاد العلاقة بين الفقه والثقافة، ومحاولة الاستفادة من هذا التناول في بلورة فكرة الثقافة عندنا، وتطوير المعرفة بها.

ولم يحدث أي تطور في هذه القضية حتى مع الدراسات الجديدة التي تحدثت عن فلسفة الفقه، وهي الحقل الذي قرّب الفقه من العلوم الاجتماعية والإنسانية، مع ذلك لم يجر التطرق باتساع واهتمام للتعرف على ما بين الفقه والثقافة من علاقة وتداخل، وإذا لم يتم توثيق مثل هذه العلاقة فلن نعرف كيف نستفيد من الفقه في بلورة فكرة الثقافة، وهي الاستفادة التي لا بد منها، ونراها ضرورية في هذا المجال.

ولعل تحول الفقه من المعنى العام إلى المعنى الخاص الذي يُعنى بالأحكام الشرعية العمليّة المستنبطة من الأدلة التفصيلية، أوقف إمكانية أن تتطور كلمة الفقه خارج نطاق هذا العلم، وذلك بعد أن تحددت به بصورة تامة ونهائية.

لكن هذا لا يمنعنا من أن نوسع دائرة النظر في كلمة الفقه، ومحاولة اختبار فكرة الثقافة في إطار هذه العلاقة، ولعلنا في هذا السياق قد نحتاج إلى حقل معرفي يمكن أن نسميه بفقه الثقافة.

5

علم العمران وفكرة الثقافة

علم العمران البشري الذي اكتشفه **ابن خلدون** وتحدث عنه في مقدمته، يُفترض أن يمثل إلينا تراثاً معرفياً مهماً، نحتاج إليه بعمق ونحن نتأمل في فكرة الثقافة، لأن كل نظر في فكرة الثقافة بحاجة لأن يستند إلى تراث اجتماعي، ومن دون هذا التراث يكون من الصعوبة التعرف على فكرة الثقافة بصورة واضحة ومتماسكة.

ولو كانت فكرة الثقافة معروفة عند اكتشاف **ابن خلدون** علم العمران لاكتسبت من هذا العلم نمواً وتطوراً على مستوى المعاني والدلالات، وعلى مستوى فلسفة الثقافة أيضاً، ولاتخذت مساراً غير المسار الذي وصلت إليه، وما كانت هناك حاجة تستدعي إعادة التعرف على فكرة الثقافة، في ضوء المعارف والمنهجيات والنماذج والتحليلات التي جاء بها علم العمران الخلدوني الذي تطرق إلى قضايا وموضوعات ومفاهيم وثيقة الصلة بفكرة الثقافة، مثل قضايا البداوة والحضارة، العمران البدوي والعمران الحضري، المدنية والتمدن، الصنائع والعلوم، وهكذا ما يعرض للبشر في اجتماعهم

من أحوال العمران في الملك والكسب والعلوم والصنائع. وهذه القضايا هي التي كانت مؤثرة ومتشابكة مع الحقل الدلالي للثقافة وما زالت تتأثر بها، وتتشابك معها، وتقترن بها دائماً.

ودارسو تطور فكرة الثقافة في المجال الأوروبي يلاحظون كيف أن اكتشاف علم الاجتماع وتقدمه ساهما بقوة في تطور هذه الفكرة وتجديد النظر فيها.

وفي هذا الشأن يرى **مالك بن نبي** أن القرن التاسع عشر أحدث تقدماً في مفهوم كلمة الثقافة، وأنجز خطوة في طريق تطوير تعريفها، فازدادت فكرة الثقافة جلاء، وأصبحت ذات مفهوم أكثر تحديداً، كما أصبحت إحدى مشكلات علم الاجتماع الذي أثار في أذهان المفكرين هناك هذا السؤال: ما هي الثقافة؟ وهو سؤال اضطرتهم إليه الأفكار الجديدة التي حملها إليهم علم النفس وعلم الاجتماع وعلم الأجناس. ومن هنا نشأت محاولات تهدف إلى وضع تعريف جديد للثقافة، إذ لم يعد التعريف التاريخي الذي خلّفه عصر النهضة كافياً لإقناع المنطق الجديد[1].

وإذا لم يساهم علم العمران الخلدوني في عصره وما بعد عصره، في التعرف على فكرة الثقافة وتطويرها، فهذا لا يعني أن هذه الإمكانية غير واردة أو غير ممكنة في عصرنا، والفارق أن الثقافة لم تكن معروفة في ذلك العصر، وأصبحت معروفة في عصرنا.

والدعوات التي ظهرت في المجال العربي مطالبة بتكوين علم اجتماع عربي كانت تنبعث وتستلهم رغبتها وثقتها من مقدمة **ابن خلدون** التي تعدّ من أسبق المحاولات في المعرفة المنظمة لعلم

---

(1) مالك بن نبي، **مشكلة الثقافة**، ص27.

الاجتماع، أو لعلم العمران البشري كما أسماه **ابن خلدون** نفسه، وذلك لما تمثله هذه المقدمة من تراث اجتماعي مهم في هذا الشأن.

ومن هذه الدعوات، دعوة عالم الاجتماع العراقي الدكتور **علي الوردي** الذي ناقش هذه القضية، وهو يتحدث عن منطق **ابن خلدون** الذي تابعه باهتمام، وواكب الكتابات والدراسات حوله، وكان مولعاً به كما يقول عن نفسه، وخصص عنه القسط الأوفر من رسالته للدكتوراه عام 1950م، وختم كتابه (منطق **ابن خلدون**) في الأسطر الأخيرة منه بقوله: «لقد آن الأوان لكي نرجع إلى الأساس الذي وضعه **ابن خلدون** لعلم الاجتماع، والذي أهملناه طويلاً، فَنُزيل عنه تراب الزمن، ونلقِّحه بما ظهر مؤخراً من نظريات ومفاهيم اجتماعية جديدة. وبهذا قد نتمكن من بناء علم اجتماع خاص بنا يلائم المجتمع الذي نعيش فيه»[1].

ونحن بحاجة إلى التراث الاجتماعي الذي خلفه لنا **ابن خلدون** وغيره، ليكون جزءاً أساسياً من السياق التاريخي الذي نتتبع فيه التأمل والتفكير بفكرة الثقافة من جهة، واختبار هذه الفكرة من جهة أخرى، حتى نقلّب الثقافة على اختلاف دلالاتها ومعانيها، وتعدّد فلسفتها وحكمتها، إلى أن نصل إلى المعنى المركب الجامع لكل هذه المعاني والدلالات.

---

(1) علي الوردي، **منطق ابن خلدون**، لندن، دار كوفان، 1994م، ص266.

خاتمة

من تعريف الثقافة إلى فلسفة الثقافة

1

لم نعد بحاجة إلى الانشغال في وضع تعريفات جديدة للثقافة، ولا تنقصنا مثل هذه التعريفات، وليست المشكلة في إضافة تعريف من عدمها، ولا ينبغي التمسك بتعريف معين للثقافة، وحذف باقي التعريفات الأخرى وإسقاطها. ولم يعد هناك طائل من الجدل حول أي تعريف للثقافة نأخذ به، أو أي تعريف يتغلب ويتفوق على غيره من التعريفات الأخرى، حتى ننتصر له، ونقدمه على حساب باقي التعريفات الأخرى، أو نلغيها.

هذا ما تريد أن تخبرنا به فلسفة الثقافة، وتبرز لنا قيمته، فقد جاءت هذه الفلسفة لكي تؤكد على ضرورة الحاجة إلى كل التعريفات المطروحة والمتداولة حول الثقافة، وعلى أنه لا فائدة من المفاضلة بين جميع هذه التعريفات، التي لا ينفي ولا يمحو بعضها بعضاً، فكل واحد منها لا يخلو من تخلق ولمعان وإصابة.

وبالتالي فليس هناك تعريف بمفرده يمكن أن ينفرد بتعريف الثقافة، أو يستطيع الإحاطة الكلية والتامة بها، لكن مجموع هذه التعريفات تستطيع أن تعرف الثقافة، وتحيط بهويتها وماهيتها، وبعناصرها ومكوناتها، وبحكمتها وغايتها، لهذا ينبغي أن نأخذ بمجموع هذه التعريفات، وهذه هي مهمة فلسفة الثقافة.

وقد أشار إلى هذا المعنى **تيري إيجلتون** في كتابه (فكرة الثقافة)، إذ اعتبر أن فلسفة الثقافة هي اتجاه فكري يمكن النظر إليه على أنه ضرب من المجاهدة في محاولة للربط بين معاني الثقافة المتعددة، التي راحت تنفصل شيئاً فشيئاً، وكل يعوم في اتجاه. ويضيف **إيجلتون**، وبحسب هذا الاتجاه، فإن الثقافة بمعنى الفنون تمثل سمة من سمات العيش المرهف الأنيق، والثقافة بوصفها كياسة تمثل مهمة ينبغي على التغيير السياسي أن يحققها في الحياة الاجتماعية ككل، وبهذا يتحد من جديد كل من الجمالي والأنثروبولوجي[1].

2

إن فلسفة الثقافة بهذا المعنى تفترض أن تضع حداً لذلك التعقيد والغموض والالتباس، وهي الأمور التي يشير إليها معظم أو جميع الكتاب كلاً بطريقته، حين يتحدثون عن الثقافة، إذ غالباً ما كان هؤلاء يفتتحون الحديث عن الثقافة بالإشارة إلى مثل هذه التصويرات الملتبسة، وكأنها من المسلمات المتصالح عليها، والتي لا بد من التطرق ولفت النظر إليها، قبل الدخول في الحديث عن الثقافة.

فحين شرح **توماس إليوت** طبيعة مهمته التي قصد فيها أن يساعد

(1) تيري إيجلتون، مصدر سابق، ص 49.

في تعريف كلمة الثقافة، فإنه انطلق في هذه المهمة بعد أن لاحظ كما يقول في مقدمة كتابه (ملاحظات نحو تعريف الثقافة)، بقلق متزايد تاريخ هذه الكلمة، والتي لا تحتاج إلى هذا النوع من العناية إلا حين يساء استعمالها، فالمبدأ إنما يحتاج إلى التحديد حسب رأيه، بعد ظهور هرطقة[1].

في حين رأى **لويس دوللو** أن الانطلاق الهائل لمفهوم الثقافة في الأزمنة الحديثة، والذي بات يزعزع كل يوم القاعدة المكتوبة التي تحتبس فيها هذه الكلمة، وتبسيطها المذهل، والمعنى الجماعي حينا، والإفرادي حيناً آخر، كل ذلك صار أيضاً مصدراً دائماً للتباين والاختلاف[2].

أما **سيرج لاتوش** الذي وجد أن كلمة ثقافة بالمعاني العديدة لها، والتي تستخدم في سياقات متباينة للغاية، وبدلالات متغايرة، إلى حد أن هذه الكلمة تخلق طائفة من أشكال سوء التفاهم، فقد تساءل كما يقول، وفقاً للاسمية الصارمة عما إذا كان ينبغي إلغاء كلمة الثقافة من اللغة العلمية، في مقابل مضاعفة الاهتمام بالكلمات الجديدة ذات المقابلات الواضحة والدقيقة والمتميزة في مجال الواقع الفعلي لإزالة كل التباس[3].

وبحدية أكثر خصص **«جان فرانسوا بايار»** فصلاً في كتابه (أوهام الهوية)، عنونه بصيغة سؤال لافت وناقد هو (هل الثقافة كلمة يتعين إلقاؤها في البحر؟).

وصولاً إلى **تيري إيجلتون** الذي افتتح كتابه (فكرة الثقافة) في

---

(1) توماس إليوت، مصدر سابق، ص 17.

(2) لويس دوللو، مصدر سابق، ص 15.

(3) سيرج لاتوش، مصدر سابق، ص 44.

الأسطر الأولى منه بقوله: «يقال إن كلمة ثقافة هي واحدة من بين الكلمتين أو الكلمات الثلاثة التي يكتنفها أشد التعقيد في اللغة الإنجليزية»[1]، ويختتمه في الأسطر الأخيرة منه بقوله: «لقد حان الوقت ونحن نعترف بأهميتها ـ أي الثقافة ـ لنعيدها إلى مكانها المناسب»[2].

ولعلنا لن نجد سبيلاً للخروج من هذا المأزق، أو من هذا التعقيد والإبهام والغموض الذي يكتنف كل حديث عن الثقافة، إلا من خلال مفهوم فلسفة الثقافة، باعتباره المفهوم الذي يتسع للمعاني المتعددة، ويستوعب الدلالات المتغايرة، وله قدرة الربط والضم والجمع بين الاتجاهات المتباينة والمتكاثرة في النظر إلى الثقافة. وبالتالي فلسنا بحاجة إلى إلغاء كلمة الثقافة من قاموس اللغة العلمية كما تساءل لاتوش، ولا إلى إلقاء كلمة الثقافة في البحر كما تساءل بايار.

3

من زاوية أخرى، يمكن النظر إلى فلسفة الثقافة، من جهة البحث عن حكمة الثقافة وطبيعة مقاصدها وغاياتها، ونوعية وظائفها ومهامها، وإذا كان بالامكان الاتفاق على أمور محددة في هذا الشأن، تأخذ صفة الكليات والمطلقات الثابتة والعامة، إلا أنه يمكن التحكم، بل من الضروري التحكم في تراتب أولويات مثل هذه المقاصد والوظائف بحسب طبيعة الحاجات والمقتضيات التي تتعدد

(1) تيري إيجلتون، مصدر سابق، ص 13.

(2) المصدر نفسه، ص 256.

وتختلف من مجتمع إلى آخر، ومن جيل إلى جيل آخر، ومن زمن إلى زمن آخر، ومن حضارة إلى حضارة أخرى.

ويقربنا هذا الفهم إلى ما نريد الوصول إليه، وهو أن حكمة الثقافة بالنسبة إلينا تتحدد بحسب مرحلتنا التاريخية، ووضعيتنا الحضارية التي تمر بها أمتنا، فإذا كنا في مرحلة نتطلع فيها إلى التخلص من التخلف بكل إرثه ومركبه وتاريخه ومفاعيله وأنماطه، سعياً نحو التمدن والتقدم الحضاري، فإن هذا التطلع والسعي ينبغي أن يكونا وثيقي الصلة بحكمة الثقافة التي نتأمل منها أن تلهمنا البصيرة والهدى، والعزيمة والإرادة. البصيرة لنكتسب وضوح الرؤية، والهدى لنكتسب معرفة الطريق، والعزيمة من أجل التغلب على الضعف الذاتي، والإرادة من أجل الثبات إلى نهاية الهدف.

وكل تمدن فيه استلهام من الثقافة وحكمتها، وما من حضارة إلا ووراؤها ثقافة تستلهم منها ومن حكمتها وفلسفتها، وهذا ما يدعونا إلى التمسك بالثقافة، والتأمل العميق فيها، وتقليب النظر في حكمتها وفلسفتها.

4

وأخيراً، إن فلسفة الثقافة هي سبيلنا إلى الاستقلال الثقافي، ذلك الاستقلال الذي لا يمكن من دونه أن ننهض حضارياً، لأن الحضارات لا تنهض إلا بثقافاتها، ومن داخل تراثها، وبعجلة تاريخها، وعلى أساس الانتظام في هويتها، ومن دون القطيعة أو الانقطاع عن الثقافات الأخرى، أو عن التراث الإنساني، وإنما على أساس التواصل مع هذه الثقافات، والانفتاح على التراث الإنساني.

والقاعدة هي أن الحضارات لا تنهض وتتقدم بثقافة من

خارجها، أو بتراث غيرها، ولهذا فإن العالم الإسلامي لا يمكن أن ينهض بثقافة غير الثقافة الإسلامية. والأمم والمجتمعات التي نهضت بغير ثقافتها، لم تنهض بهذه الثقافات إلا بعد أن أصبحت في منزلة ثقافاتها، وبعد ذلك استطاعت النهوض بهذه المجتمعات.

ومن خلال فلسفة الثقافة نفهم منطق العلاقات بين الثقافات، ونفهم بالتالي طبيعة الحدود التي تفصل بين ثقافتنا والثقافات الأخرى، وهذا الذي يقودنا إلى الاستقلال الثقافي.

ولهذا فإنه بقدر ما تفيدنا فلسفة الثقافة في الانفتاح على كل المعاني والدلالات المطروحة حول الثقافة، بقدر ما تفيدنا أيضاً في تحقيق الاستقلال الثقافي، وهذه موازنة دقيقة بحاجة إلى قدرة ثقافية على ضبطها وتوجيهها.

ومن هنا كانت الحاجة لأن نولي الأهمية لفلسفة الثقافة، لمعرفة ماذا نريد من الثقافة، وكيف نكوّن فهمنا المستقل للثقافة؟ ولكي تكون الثقافة بصيرتنا في طريق التمدن، وتحقيق الاستقلال الثقافي.

ثبت المصادر

1 - القرآن الكريم

2 - **ابن خلدون**، عبد الرحمن، **المقدمة**، ضبط وتقديم: محمد الإسكندراني، بيروت: دار الكتاب العربي، 1998م.

3 - **أبو زيد**، أحمد **محاضرات في الأنثروبولوجيا الثقافيّة**، بيروت: دار النهضة العربية، 1978م.

4 - الأصفهاني، الراغب، **المفردات في غريب القرآن**، ضبط ومراجعة: محمد خليل عيتاني، بيروت: دار المعرفة، 2001م.

5 - إليوت، توماس، **ملاحظات نحو تعريف الثقافة**، ترجمة: شكري عياد، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2001م.

6 - إيجلتون، تيري، **فكرة الثقافة**، ترجمة: ثائر ديب، اللاذقية: دار حوار، 2000م.

7 - بن زكريا، أحمد بن فارس **معجم مقاييس اللغة**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2001م.

8 - بن نبي، مالك، **مجالس دمشق**، دمشق: دار الفكر، 2005م.

9 - ـ، **مشكلة الثقافة**، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دمشق: دار الفكر، 2000م.

10- بيجوفيتش، علي عزت، **الإسلام بين الشرق والغرب**، ترجمة:

محمد يوسف عدس، بيروت: مؤسسة العلم الحديث، 1993م.

11- الجرجاني، علي بن محمد، **التعريفات**، تحقيق وتعليق: عبد الرحمن عميرة، بيروت: عالم الكتب، 1987م.

12- دوللو، لويس، **الثقافة الفردية والثقافة الجماهيرية**، ترجمة: خير الدين عبد الصمد، دمشق: وزارة الثقافة، 1993م.

13- زيادة، معن، **معالم على طريق تحديث الفكر العربي**، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1987م.

14- الطبرسي، الفضل بن الحسن، **مجمع البيان في تفسير القرآن**، بيروت: دار إحياء التراث العربي.

15- عارف، نصر محمد، **الحضارة - الثقافة - المدنية.. دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم**، عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1994م.

16- العثمان، وسام، **المدخل إلى الانثروبولوجيا**، دمشق: دار الأهالي، 2002م.

17- كاريذرس، مايكل، **لماذا ينفرد الإنسان بالثقافة؟**، ترجمة: شوقي جلال، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1998م.

18- كوش، دنيس، **مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية**، ترجمة: منير السعيداني، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2007م.

19- لاكاتوش، سيرج، **تغريب العالم**، ترجمة: خليل كلفت، القاهرة: دار العالم الثالث، 1992م.

20- مجمع اللغة العربية، **المعجم الوسيط**، استانبول: دار الدعوة.

21- مجموعة من الكتاب، **نظريّة الثقافة**، ترجمة: علي سعيد الصاوي، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1997م.

22- وليامز، رايموند، **الثقافة والمجتمع 1780 - 1950م**، ترجمة: وجيه سمعان، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1986م.

مسرد الأعلام